

KULTÚRÁK TALÁLKOZÁSA ÉS KÖLCSÖNHATÁSA A SELYEMÚT MENTÉN

STUDIA DE VIA SERICA
KÖNYVEK

Az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoportjának
könyvsorozata

Sorozatszerkesztő:
HAMAR IMRE

1. kötet

Kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karának Kínai Tanszékén
2018. június 7-én
„Migráció, kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén”
címmel tartott konferencia előadásai

STUDIA DE VIA SERICA
KÖNYVEK

1

**KULTÚRÁK
TALÁLKOZÁSA ÉS KÖLCSÖNHATÁSA
A SELYEMÚT MENTÉN**

**Ecsedy Ildikó születésének
80. évfordulójára**

A kötetet szerkesztette:
DALLOS EDINA – KÓSA GÁBOR

ELTE BTK Távol-keleti Intézet – SZTE Altajisztikai Tanszék

2018

Az ELTE Konfuciusz Intézetének
támogatásával



Tördelés, nyomdai előkészítés:
TÓTH ERZSÉBET

Borítóterv:
STEIGLER ANETT

Tipográfia-tervezet:
TÓTH ERZSÉBET

Felelős kiadó:
HAMAR IMRE

ISBN 978-963-489-060-7
(Kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén)

MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, 2018
© A szerzők és a szerkesztők, 2018
Minden jog fenntartva.

Nyomta a CC Printing Kft.
Felelős vezető: Könczey Áron

PRINTED IN HUNGARY

TARTALOMJEGYZÉK

HAMAR IMRE: Előszó	7
RÓNA-TAS ANDRÁS: Ecsedy Ildikóról	21
BALOGH MÁTYÁS: Az ujjur birodalomalapítás előzményei – Yaŷlaqarok, ujjurok és tiele / oguz törzsek a kínai és a türk hatalom közt	23
BARLAI KATALIN: Csillagok a Selyemút felett – Emlékeim Ecsedy Ildikóról	59
DALLOS EDINA: Az áldás, a csoda és az ártó helyszellem – Néhány iszlám gyökerű terminus jelentésének változása a török nyelvekben	65
FELFÖLDI SZABOLCS: Különleges pecsétnyomatok a 3–4. századi Selyemútról (Nija, Xinjiang – Kína)	85
HAMAR IMRE: Mañjuśrī kultusza Khotanban	109
HOPPÁL KRISZTINA: Hogyan kommunikált Kína és Róma az ókorban? Kommunikációs csatornák és interakciós hálózatok a tengeri és szárazföldi Selyemút mentén	125
HORVÁTH CSABA BARNABÁS: Kontinens és szigetek – Az OBOR és Délkelet- Ázsia törésvonalai	143
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Kínai művek a mandzsuk szolgálatában	161
KÓSA GÁBOR: A Selyemút felett az ég – A hét bolygó és a „nyugati” zodiákus idegen eredetű elnevezései a középkori kínai szövegekben	173
KOVÁCS SZILVIA: Ferences térítők és a buddhizmus a Dzsingiszidák korában	191
POLGÁR SZABOLCS: Az eurázsiai steppe és a szomszédos birodalmak cserekapcsolatai	211
RÓNA-TAS ANDRÁS: A kitan nyelv helye az altaji nyelvek rendszerében	227
RUSSELL-SMITH (BIKFALVY) LILLA: Vizuális meditáció és csodák ábrázolása a kucsai, a dunhuangi és az ujjur buddhista művészetben Gondolatok töredékes festményekről	249
SÁRKÖZY MIKLÓS: Sulṭāniyya és Dāš Kasan – Megjegyzések a buddhizmus ilkhánida kori történetéhez és a mongolok nyelvi-vallási emlékeihez Iránban ..	273
VÉR MÁRTON: A Selyemút a mongol korban és a régi ujjur dokumentumok	289
ZIMONYI ISTVÁN: A vaskengyel elterjedése a Selyemút mentén	315
Angol nyelvű absztraktok	335

ELŐSZÓ

HAMAR IMRE

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport vezetője,
ELTE BTK Távol-keleti Intézet igazgatója,
ELTE nemzetközi ügyek rektorhelyettese)

Az Euráziát átszelő, Kínától Európáig húzódó Selyemút nem csak kereskedelmi áruk, hanem különböző kultúrák, vallások és eszmék találkozásának és terjedésének helyszíne is volt. Az egykori Selyemút úgy is felfogható, mint gazdasági, társadalmi és kulturális kapcsolatok rendszere, illetve ezek összetett és hosszú időn keresztül, folytonos változásban lévő hálózata. Az elmúlt néhány év történései, gazdasági és társadalmi változásai azonban újfajta aktualitást adtak a témának. Egyfelől a migráció, mely kultúrák találkozása és ütközése is egyben, s mely a Selyemút történetét évszázadokon keresztül át- meg átszötte, ma egyféle analógiát nyújthat Európának. Emellett egészen más irányú folyamatok hátterének megértését és elemzését is elősegíthetik e kutatások – ilyen például a Kínában meghirdetett „Egy övezet, egy út” (*yi dai yi lu* 一帶一路) politikája, mely lényegében a régi Selyemút újrateremtésére tesz kísérletet.

2017-ben alakult meg az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, két tudományos műhely, az ELTE Kínai Tanszéke és a SZTE Altajisztikai Tanszéke együttműködésével, a Magyar Tudományos Akadémia Támogatott Kutatócsoportok hálózatának tagjaként. A kutatócsoport tagjai a következők: Hamar Imre (vezető, ELTE), Kósa Gábor (ELTE), Hoppál Krisztina (ELTE), Horváth Csaba Barnabás (ELTE), Csikó Anna (ELTE), Zimonyi István (SZTE), Kovács Szilvia (SZTE), Dallos Edina (SZTE). A kutatócsoport munkáját számos külső tag is segíti, nekik külön köszönetet mondunk: Róna-Tas András, Ivanics Mária, Birtalan Ágnes, Galambos Imre, Lilla Russell-Smith, Felföldi Szabolcs, Orosz Gergely, Vér Márton. A tagok más-más tudományterület képviselőjeként minden évben egy adott tematikájú konferencián mutatják be kutatásuk eredményeit.

A premodern korok során a Selyemút az interkulturális kapcsolatok egyedülálló színtere volt. Kutatócsoportunk tagjai az anyagi kultúrát vizsgáló régészetet, az eredeti (kínai, török, mongol, tibeti) forrásokkal foglalkozó filológiát és a történettudományt alkalmazzák, hogy interdiszciplináris megközelítéssel a korábbinál pontosabb képet rajzoljanak a Selyemút mentén zajló anyagi és szellemi jellegű interkulturális kapcsolatokról.

A Selyemút kutatásaihoz kapcsolódó első konferenciára 2017. június 13–14-én került sor az ELTE BTK Kínai Tanszékén „From Khotan to Dunhuang Case Studies of History and Art along the Silk Road” címmel. A konferencián külföldi (Chen Juxia, Duan Qing, Fan Jingjing, Galambos I., Meng Sihui, C. Moretti, Rong Xinjiang, L. Russell-Smith, Saerji) és magyarországi (Bagi Judit, Birtalan Ágnes, Hamar Imre, Kósa Gábor, Mecsí Beatrix) előadók adtak elő.

Az MTA–ELTE–SZTE Selyemút kutatócsoport szervezésében 2018. június 7-én tartottuk a „Migráció, kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén” konferenciát, melyet az ELTE BTK Kínai Tanszéke egykori oktatója és kutatója, Ecsedy Ildikó emlékének ajánlottunk. A magyar nyelvű konferencia programját és az előadások ABC-rendben felsorolt absztraktjait a következő oldalakon találhatják.

MIGRÁCIÓ, KULTÚRÁK TALÁLKOZÁSA ÉS KÖLCSSÖNHATÁSA A SELYEMÚT MENTÉN

KONFERENCIA ECSEDY ILDIKÓ SZÜLETÉSÉNEK
80. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

(Az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport és az
ELTE Konfuciusz Intézet szervezésében)
2018. június 7., 1088 Múzeum krt. 4/F, Kodály terem (magasföldszint)

9:30 HAMAR IMRE: Megnyitó

[Elnök: HAMAR IMRE]

9:40 BARLAI KATALIN: Csillagok a Selyemút felett: visszaemlékezések
Ecsedy Ildikóról

10:00 KALMÁR ÉVA: *A Katonalány története* a szeppe két végén

10:20 HOPPÁL KRISZTINA (*in absentia*): Hogyan kommunikált Kína és
Róma az ókorban? Kommunikációs csatornák és interakciós
hálózatok a tengeri és szárazföldi Selyemút mentén

10:40 KÓSA GÁBOR: Csillagképek a Selyemúton – a „nyugati” zodiákus
a középkori kínai kultúrában

[Elnök: KÓSA GÁBOR]

11:20 HAMAR IMRE: Buddhista szútrák terjedése a Selyemúton

11:40 FELFÖLDI SZABOLCS: Pecsétlők, pecsétlenyomatok a 3–4. századi
Selyemútról (Nija/Cađota, Xinjiang)

12:00 BAGI JUDIT: *A Lótusz-szútra* árnyékában: egy buddhista-
konfuciánus szútra a Wutaishan–Dunhuang–Jizushan szent
helyekre vezető zarándokútjain

12:20 KÁPOLNÁS OLIVÉR: Kínai művek a mandzsuk szolgálatában

12:40 KOZJEK-GULYÁS ANETT: Értékek a Selyemút mentén: migráció
vs. Selyemút

13:00 Ecsedy Ildikó terem felavatása
(Helyszín: 1. emelet, volt 15/1–3 terem)

[Elnök: FELFÖLDI SZABOLCS]

14:15 ZIMONYI ISTVÁN: A vaskengyel elterjedése a Selyemút mentén

14:35 RUSSELL-SMITH (BIKFALVY) LILLA: Vizuális meditáció és csodák ábrázolása a kucsai, a dunhuangi és az ujjur buddhista művészetben: gondolatok töredékes festményekről

14:55 VÉR MÁRTON: A mongol kori ortok-kereskedők a régi ujjur dokumentumokban

15:15 DALLOS EDINA: Helyszellemek és muszlim szentek

15:35 HORVÁTH CSABA BARNABÁS: A Straits Settlements – egy sosemvolt ország

[Elnök: ZIMONYI ISTVÁN]

16:10 RÓNA-TAS ANDRÁS: A kitan nyelv helye az altaji nyelvek rendszerében

16:30 POLGÁR SZABOLCS: Nomádok és szomszédai a eurázsiai steppe mentén a kínai határvidéktől a Kárpát-medencéig: hasonlóságok és különbségek

16:50 SÁRKÖZY MIKLÓS: Dāš Kasan és Sultāniyya – megjegyzések a buddhizmus ilkhánida kori történetéhez és az iráni mongolok nyelvi-etnikai emlékeihez Perzsiában

17:10 BALOGH MÁTYÁS: *Yaylaqar*-ok a Kanszu-folyosóban: az ujjur birodalomalapítás előzményei

17:30 KOVÁCS SZILVIA: Ferencesek és vallások a mongolkori Selyemút mentén

AZ ELŐADÁSOK MAGYAR NYELVŰ ABSZTRAKTJAI

BAGI JUDIT
(MTAK Keleti Gyűjtemény)

A *Lótusz-szútra* árnyékában: egy buddhista-konfuciánus szútra a Wutaishan–Dunhuang–Jizushan szent helyekre vezető zarándokútjain

A dunhuangi barlangszentélyek és a Wutaishan kolostorai kapcsolatának ékes bizonyítékai a dunhuangi Mogao barlangszentélyek *Wutaishan térkép*nek nevezett falfestményei és a wutaishani zarándoklatokról szóló kéziratok. A Wutaishanból Tibetbe történő zarándoklat fontos állomása volt az egykori Nanzhao Birodalom és a Dali Királyság területén fekvő Jizushan, avagy Csirkeláb-hegy érintése. Jelen előadásom azonban elsősorban nem egy zarándokútvonal-hálózatról, hanem egy másik, mindhárom térséget összekötő elemről szól. A buddhista szent helyekre elzarándokoló, ott meditációt végző szerzetesek, Buddhának vagy a hely szentjének a Tíz Felajánlás valamelyikét, vagy nemegyszer – a *Lótus-szútra* hatására – önfeláldozó rítust mutattak be. A *Lótus-szútra* árnyékában azonban ott van egy másik olyan buddhista szöveggyűjtemény is, amely szintén modellként szolgálhatott önfeláldozó rítusok bemutatásához. Ez a konfuciuszi ‘öt kapcsolat’ minden szintjén önfeláldozó magatartásra sarkalló szöveg a *Dafangbian Fo Baoenjing* (röviden *Baoenjing*), amely mindhárom régió rituális életében fontos szerepet játszott az elmúlt évszázadok során. A Wutaishan felé nyugati irányból tartó zarándokúton található a gaopingi Kaihua vagy más néven Qingliang Kolostor, amelynek 11. századi falain a *Baoenjing szútra* jeleneteit ábrázolták. A dunhuangi barlangszentélyek 61-es, 112-es és a Yulin barlangszentélyek 19-es barlangjainak falain, a *Wutaishan térkép* „árnyékában” szintén a *Baoenjing szútra* történeteit ábrázoló illusztrációkat láthatjuk. A Jizushan térségében több napos „halotti megemlékezések” során, valamint az „éhes szellemek ünnepe” időszakában recitálják a *Baoenjing szútrát*. A képi és szövegforrások összehasonlítása során felvetődik a kérdés, vajon van-e jelentősége a buddhista szent helyek és a vizsgált tanítádó szöveg együttes megjelenésének? Előadásomban erre a kérdésre keresem a választ.

BALOGH MÁTYÁS

(ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék)

***Yaylaqar*-ok a Kanszu-folyosóban:
az ujjgur birodalomalapítás előzményei**

Ismeretes, hogy az Ujjgur Birodalom bukását követően, az ujjgurok egy része, az uralkodó-család a *Yaylaqar* vezetésével a Selyemút egy kritikus szakaszán, a Kanszu-folyosó középső részén talált új otthonra. Az ujjgurok történetét, Kínával való kapcsolatát tárgyaló másodlagos szakirodalmak ritkán és csak futólag említik meg, hogy nem ez volt az első alkalom, hogy ujjgurok (szintén a *Yaylaqar*-ok vezetésével) telepedtek meg ezen a vidéken. Előadásomban a kínai krónikák közlései alapján vizsgálom az ujjgurok birodalomalapítást megelőző évtizedeit és igyekszem feltárni első Kanszu-folyosó-béli tartózkodásuk és nem sokkal későbbi birodalomalapításuk körülményeit.

BARLAI KATALIN

(MTA Konkoly Thege Miklós Csillagászati Kutatóintézet)

Csillagok a Selyemút felett: visszaemlékezések Ecsedy Ildikóról

Az előadás egyrészt szubjektív szempontból bemutatja Ecsedy Ildikó és az archeoasztrológia kapcsolatát, másrészt áttekint néhány konkrét esetet (pl. a Pásztorfiú és a Szövő-lány legendája, a Szíriusz fontossága).

DALLOS EDINA

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

Helyszellemek és muszlim szentek

Az iszlám térhódítása, a mindennapi életet és vallási gyakorlatot is átszövő meggyökeresedése több évszázados folyamat volt a török nyelveket beszélő népek körében. Az iszlám nem törölte el a korábbi hiedelmek mindegyikét, sőt ezek hatással voltak a helyi iszlám alakulására is (elsősorban a szúfizmusra). Az iszlám természetesen erőteljesebben hatott a helyi hiedelmekre – sok esetben jelentősen átalakította a még megmaradó, de korábbi, egységesebb és rendszert alkotó jellegét elvesztítő hiedelmeket.

Előadásomban olyan elemeket vizsgálom meg, amelyek nyelvi (lexikális) szinten ugyan iszlám (arab, perzsa) gyökerűek, azonban jelentésük erősen módosult. Az egyik jellemző példa a helyszellemek kultuszának továbbélése, mely úgy „iszlamiszálódott”, hogy a korábbi megnevezések helyére muszlim szentek vagy azok temetkezési helye

került. Egy másik jellemző példa, amikor az iszlámból vagy az iszlám „mitológiából” egy-egy személynév vagy vallási tisztségviselő megnevezése megjelenik a sámán segítő szellemei között, vagy épp a népi gyógyászatban a mágikus gyógyító eljárások szövegeiben (ráolvasásokban).

A vizsgálatokba bevontam a Volga vidéken élő csuvasok (akiket évszázadokig ortodox keresztényként tartottak számon, valójában a 20. század elejéig inkább pogányok voltak) egyes hiedelmeit is, mivel ezek számos iszlám eredetű elemet tartalmaznak, itt azonban a tágabb iszlám közösség kontrollja nélkül még nagyobb jelentésbeli differenciálódás érvényesült.

FELFÖLDI SZABOLCS (SZTE BTK Régészeti Tanszék)

Pecsétlők, pecsétlenyomatok a 3–4. századi Selyemútról (Nija/Cađ'ota, Xinjiang)

A magyar Stein Aurél által felfedezett, majd több ásatási ciklusban is kutatott nijai (eredeti nevén: cađ'otai) lelőhely egyik legizgalmasabb leletcsoportját a különböző anyagokból (agyag, csont, bronz, üveg) készült pecsétlők, illetve a lelőhelyen talált igen nagyszámú kharoštī írásos fatáblán megfigyelhető agyag pecsétlenyomatok képezik. Ez utóbbiak a táblák titkosítási és hitelesítési eljárásainak elengedhetetlen részei voltak. Ezért is rendkívül meglepő, hogy ezekről a pecsételőről, illetve pecsétékről az őket elsőként közlő Stein Aurél óta senki sem írt, pedig az ezekkel kapcsolatos részletek újabb izgalmas bizonyítékait nyújtják a 3–4. századi Selyemúton virágzó nijai közösség kulturális sokszínűségének. Távlati célunk Hoppál Krisztinával e pecsétlők és agyag pecsétlenyomatok teljes körű feldolgozása, beleértve a pecsétlők tipológiájának, tipokronológiájának, lehetséges gyártó műhelyeinek, technológiai kialakításának részleteit, de a pecsétlenyomatok formai sajátosságainak, valamint változatos képi világának alapos vizsgálatát is. Célunk tehát a leletkőr régészeti–epigráfiai–művészettörténeti–kultúrtörténeti feldolgozása. Jelen előadásom ennek első lépését jelenti, felvázolva a kutatás jelenlegi állását és a lehetséges jövőbeli irányait.

HAMAR ÍMRE (MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport vezetője, ELTE BTK Távol-keleti Intézet)

Buddhista szútrák terjedése a Selyemúton

A buddhizmus a Selyemút mentén terjedt el Belső-Ázsiában és jutott el Kínába. A térítő szerzetesek magukkal hozták azokat a buddhista műveket, amelyeket a legfontosabbnak tartottak, és helyi segítőkkel a helyi nyelvekre fordították ezeket. Előadásban röviden bemutatom ennek a folyamatnak fontosabb jellemzőit, majd részletesebben megvizsgálom a kínai fordítások történetét és módszereit.

HOPPÁL KRISZTINA

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

**Hogyan kommunikált Kína és Róma az ókorban?
Kommunikációs csatornák és interakciós hálózatok
a tengeri és szárazföldi Selyemút mentén**

A Római Birodalom távol-keleti kereskedelme és annak Selyemúttal való kapcsolata, különösen a gyakran keleti végpontként meghatározott Kína tekintetében népszerű, mégis félreinterpretált terület. A két birodalom relációjának újraértékelése, valamint az ebben részt vevő közvetítő kultúrák kölcsönhatásának vizsgálata egyes történeti folyamatok megértésén túl a Selyemút tárgy és eszme mediátor szerepére is rávilágít. Hiszen utóbbi nem annyira a piacorientált áruforgalom színtere, mint különböző tárgyak és eszmék, esetenként anyagi kultúrák közvetítője, formálója. Ennek megfelelően a nyugati világ és Kína kapcsolatára utaló leletek a tengeri és szárazföldi Selyemút menti államok alakító-interpretáló szerepének köszönhetően a különböző kultúrák egymásra hatását, majd az 5. századot követően e mechanizmus változásait is kirajzolják.

Előadásomban e komplex rendszer részleteit, az egyes államok közötti kommunikáció lehetséges csatornáit kívánom vizsgálni az intra és extra regionális kapcsolatok felvázolásán keresztül.

HORVÁTH CSABA BARNABÁS

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

A Straits Settlements – egy sosemvolt ország

A Straits Settlements egy 120 évig létező brit koronagyarmat volt, azonban a dekolonizáció idején már nem jelent meg ilyen nevű független állam a világ térképén, mert az utolsó pillanatban elsodorták a történelem viharai. Az entitás gerincét az egykori és mai Tengeri Selyemút stratégiai szakasza, a Malakka-szoros mentén fekvő három kulcsfontosságú kikötőváros, Malakka, Penang és Szingapúr adták. A gyarmat fejlődését a szorosan áthaladó, pezsgő tengeri kereskedelem határozta meg, és ennek következtében egy sajátos, kozmopolita kulturális közeg alakult itt ki, ahol is az őslakos malájokat számban hamarosan felülmúlták a kínaiak, kettejük mellett pedig a tamil indiaiak képezték a harmadik meghatározó csoportot. Ha csonka formában is, de a Straits Settlement örökségét leginkább Szingapúr viszi tovább, ugyanakkor ez a múlt a mai napig sajátos kulturális karaktert kölcsönöz Penang és Malakka tagállamoknak is a föderális Malajzián belül.

KALMÁR ÉVA

A Katonalány története a szteppe két végén

Mulan története Walt Disney animációs filmje révén lett világhírű, és bekerült a tömegkultúrába. Kínában persze már régóta a tömegkultúra része: képregény, népszínmű, népszerű ponyvaregény változatban terjedt a huszadik században, korábban pedig, a 14. századtól kezdve mind a mai napig számos hagyományos színjátéki műfajban dolgozták fel a történetet, melynek forrása a kínai irodalomban egy – valószínűleg a 6. századból származó – ballada vagy románc, a *Mulan* 木蘭辭, mely Kínában a középiskolai tankönyvekben is szerepel. Azok, akiket a film vagy a színmű magával ragadott, nem kutatják a téma eredetét, és orientalisták, filológusok sem keresnek archaikus kultúrák nyomait efféle alkotásokban. Pedig ha az apja helyett katonának álló leány férfinak is dicsőségére való hősiességének témája után kutat valaki a kínai kultúrával érintkező északi népek irodalmában, igen érdekes összefüggésekre bukkanhat.

Van továbbá egy magyar balladatéma, a *Katonalány története*, melynek kínai párhuzamára már igen korán felfigyeltek, számos, különféle szempontú kutatás szólt a lehetséges kölcsönzésekről és összefüggésekről. Ezúttal összefoglalva a korábbi kutatások lényegét, főként a témának a kínai színjáték történetét érintő momentumait tárgyalom, valamint a katonalány alakjának különféle változásait az egyes színjátékokban és más művekben.

KÁPOLNÁS OLIVÉR

(ELTE BTK Távol-keleti Intézet, OTKA kutató)

Kínai művek a mandzsuk szolgálatában

A 17. század első felében a mandzsuk hatalma üstökösként ívelt felfelé. 1616-ban megalapították a saját birodalmukat, kevesebb mint 30 évvel később pedig székhelyük már Peking volt. A nem mindennapi sikertörténet háttérében a kínai kultúra egyes elemei is megtalálhatóak: a mandzsuk nagyon korán elkezdték lefordítani a hadtudományi munkákat, példának okáért Sunzi *A háború művészete* című művének is elkészült a mandzsui változata. Az előadás bemutat néhányat ezen művek közül, és megpróbál választ adni arra a kérdésre, hogy ezeket valóban forgatták-e.

KÓSA GÁBOR

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK Távol-keleti Intézet)

Csillagképek a Selyemúton – a „nyugati” zodiákus a középkori kínai kultúrában

A japán buddhista kultúrában jól ismertek az ún. *hoshi-mandarák* 星曼荼羅 (csillag-mandalák) vagy *Hokuto-mandarák* 北斗曼荼羅 (Göncölszekér-mandalák): a festmények centrumában Šākyamuni ül, akit belülről kifelé haladva koncentrikusan vesz körbe elsőként a kilenc égitest és a Göncölszekér hét csillaga, majd a zodiákus tizenkét jegye, kívül pedig a 28 „holdház”. Az ábrázolások első látásra meglepő eleme, hogy az alapvetően a Shingon (ezoterikus buddhista) hagyományhoz kötődő japán mandalákon nem a keleti, hanem az ún. nyugati zodiákus-ábrázolásból ismert állatövi jegyeket találjuk.

Mivel az ezoterikus buddhista hagyomány Kínából került Japánba, így logikus feltelezni, hogy a láthatóan az ezzel az irányzattal terjedő asztrális ismeretek Kínán keresztül jutottak Japánba. Előadásomban áttekintem azokat a vizuális és írott forrásokat, amelyek e hagyományozódás kínai fázisáról tanúskodnak.

KOVÁCS SZILVIA

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

Ferencesek és vallások a mongolkori Selyemút mentén

A keresztény Nyugat csak a 13. században létrejövő Mongol Birodalomnak köszönhetően lépett túl a bibliai és egyéb antik irodalmakra támaszkodó földrajzi ismeretein. Ennek következtében a 13. század második felében és a 14. században a mongolok uralta világ területén utazó koldulórendi, domonkos és ferences térítők felfedezték, hogy az iszlám és a különböző keleti keresztény egyházak mellett nemcsak pogány hiedelmek, hanem más vallások is léteznek. Így például az 1253 és 1255 között a Mongol Birodalomban utazó Rubrukból való Willelmus fráternek köszönheti Nyugat a buddhizmusról szóló legkorábbi beszámolót.

Az előadás rövid áttekintést ad a nyugati térítők különböző keleti vallásokra vonatkozó beszámolóiról, és azt vizsgálja, hogy az ezekből származó információk megjelennek-e a nyugati térítési módszereket is érintő korabeli irodalomban, illetve hogy a nyugati kereszténység mennyire tekintette a különböző keleti vallásokat versenytársnak a keleti, ázsiai missziója során.

KOZJEK-GULYÁS ANETT
(PPKE BTK, Kínai Tanszék)

Értékek a Selyemút mentén Migráció vs. Selyemút

Két minta kutatása alapján igyekszem választ kapni arra, hogy marad-e az a régi elgondolás, hogy a Kelet kollektivista, a Nyugat pedig individualista. Van-e eltolódás? Sokan sokféleképpen próbáltak magyarázatot adni arra, hogy a társadalom individualista vagy kollektivista jellege miként befolyásolja a gazdaság növekedését, illetve hogy megfigyelhető-e átmenet a hagyományosan kollektivista közösségek individualista társadalommá alakulásában. Az előadás kínai vizsgálati adatok alapján azt mutatja be, hogy a közösségi érdekeket szolgáló értékek, illetve az egyéni érdekeket szolgáló értékek átmenetében milyen kínai sajátosságok figyelhetők meg a magyarországi kínai közösségek körében, másrészt ezt az átmenetet hasonlítom össze kínai közösségek, európai és magyar társadalmak adataival.

POLGÁR SZABOLCS
(SZTE BTK Történeti Intézet)

Nomádok és szomszédaik az eurázsiai steppe mentén a kínai határvidéktől a Kárpát-medencéig: hasonlóságok és különbségek

Az előadás az eurázsiai nomád és a velük szomszédos letelepült civilizációk kapcsolatát állítja a figyelem középpontjába. Kiindulópontnak azt az általánosan elfogadott álláspontot tekinthetjük, amely szerint a nomád gazdaság kiegyensúlyozatlansága hozta létre azt az aszimmetrikus viszonyt, amelyben a nomádok a letelepedettektől megszerzett javakkal igyekeztek kiegyenlíteni a nomadizmus egyoldalúságát. Az előadásban az eurázsiai steppe négy régióját vizsgálom meg a nomád–letelepült kapcsolat szempontjából: Kína, Közép-Ázsia és a Kaukázus, Kelet-Európa, Kárpát-medence. A kapcsolatok értékeléséhez pedig a következő szempontokra érdemes figyelni: földrajzi viszonyok, a nomádok stratégiái, a letelepedett társadalmak együttműködési hajlandósága.

RÓNA-TAS ANDRÁS
(SZTE Altajisztikai Tanszék)

A kitan nyelv helye az altaji nyelvek rendszerében

Az előadás első része az altaji nyelvek összefüggésrendszerét tárgyalja. Abból indul ki, hogy két vagy több nyelv között megállapítható egyezések (hasonlóságok, illetve szabályos megfelelések) több különböző okból jöhetnek létre, s ezek közül csak az egyik

a genetikai kapcsolat, vagyis a közös ős. Az altaji nyelveket összekötik még az areális összefüggések, a kölcsönzési rétegek, a tipológiai hasonlóságok, a közös adsztrátumok, a konvergens fejlődések és a véletlen. Ezek együttesének hálózata egy új szemlélet kialakításának alapja lehet.

Az előadás második része előbb a mongol nyelvek legújabb osztályozásait és családfáit tekinti át, majd áttér a kitan nyelv néhány sajátására. Elhelyezi a kitan nyelvet a mongol nyelvek rendszerében, majd rámutat a kitan nyelv tágabb összefüggéseire.

RUSSELL-SMITH (BIKFALVY) LILLA

(Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin)

Vizuális meditáció és csodák ábrázolása a kucsai, a dunhuangi és az ujgur buddhista művészetben: gondolatok töredékes festményekről

Az előadás első részében elsősorban a kizili barlangtemplomokban megjelenő „emberfeletti jelenségekről” lesz szó (*Die Übermenschliche Phänomene* – Dieter Schlingloff legújabb publikációja és múzeumi munkám miatt). Az előadás második felében néhány dunhuangi festményt és festménytöredéket, amelyekről már írtam 2005-ben megjelent könyvemben, újra megvizsgálók ebből a szempontból. Vajon milyen újabb következtéseket vonhatunk le az ujgur buddhista művészet kialakulásáról?

SÁRKÖZY MIKLÓS

(Károli Gáspár Református Egyetem BTK)

Dāš Kasan és Sulṭāniyya – megjegyzések a buddhizmus ilkhánida kori történetéhez és az iráni mongolok nyelvi-etnikai emlékeihez Perzsiában

A 13–14. századi mongolkori, ilkhánida és posztilkhánida Perzsia (1220–1380) műveltségét és kultúráját jelentős távol-keleti hatások érték a Selyemútnak köszönhetően. Amint azt például Ecsedy Ildikó munkássága is jól példázza, Perzsia az ókortól fogva jó kapcsolatokat ápolt Kínával és Japánnal a Selyemút mentén és a buddhizmus befolyása is ismert volt a Szászánida Birodalom keleti peremén. Mégis az iráni civilizációt ért legmarkánsabb távol-keleti kulturális hatást a 13–14. századi mongolkori Perzsiában érzékelhetjük. A nemzetközi szakirodalomban az 1990-es évekig a mongolkori Irán mint az iráni birodalmak közé jól illeszthető narratívaként jelent meg, az elmúlt húsz évben azonban egyre inkább teret kapott az Ilkhánida Perzsia mint *elsősorban és hangsúlyosan* a mongol és kínai politikai és kulturális berendezkedés közel-keleti változataként történő értelmezése.

Előadásomban a mongol kori iráni buddhizmus eddig kevés hangsúlyt kapott, de jelentősnek tűnő helyszínét, az észak-iráni Dāš Kasant mutatom be, ahol mind az építészeti

örökség, mind a toponímia erős távol-keleti (elsősorban mongol, kisebb részt kínai) hatásokat tükröz. Fontos hangsúlyozni, hogy korabeli klasszikus perzsa forrásokban (Kāšānī, Rašīd al-Dīn) Dāš Kasanra (eredeti mongol nevén Qonqor Ölengre) több írott forrás is utal. A mongolok iszlamizációjának felgyorsulásával Qonqor Öleng idővel kettévált egy hangsúlyosan buddhista részre, melyet továbbra is Qonqor Ölengnek hívtak és egy 1305 után felépült muszlim városra, mely az arab eredetű Sulṭāniyya nevet kapta. Az itteni lehetséges buddhista szentélyekre, *buthāna*-kra és az itt említett *baḡšī*-k szerepére is röviden reflektálok, mely tények segítenek jobban megérteni az ilkánida buddhizmus és az iráni mongolok nyelvi-történelmi hatását Észak-Iránban.

VÉR MÁRTON

(Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Turfanforschung)

A mongol kori *ortok*-kereskedők a régi ujjur dokumentumokban

Az *ortok*-kereskedők meghatározó szerepet játszottak az egységes Mongol Birodalom, illetve utódállamainak a gazdasági életében is. Az uralkodó réteg partnereiként működő privilegizált *ortok*-kereskedők az arisztokrácia (és alkalmanként az állam) által rájuk bízott tőkét fektették be akár kereskedelmi tevékenységbe, akár kölcsönügyletekbe, de arra is láthatunk példát, hogy adóbérléssel foglalkoztak. Ez a fajta partnerkapcsolat a közép-ázsiai kereskedők és birodalomalkotó nomád népek arisztokráciája között már több évszázados hagyománnyal rendelkezett a mongol terjeszkedés korai szakaszára, azonban több szempontból a 13–14. században élte igazi virágkorát.

Míg az *ortok*-kereskedőkkel kapcsolatban a legtöbb információnk a korabeli narratív forrásokból származik, a régi ujjur dokumentumok adatai egyedi betekintést engednek ennek a sajátos partnerkapcsolatnak a mindennapi működésébe. Az előadás bemutatja a régi ujjur dokumentumok azon csoportját, amely kapcsolatba hozható az *ortok*-kereskedőkkel, különös tekintettel az eddig publikálatlan forrásokra.

ZIMONYI ISTVÁN

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

A vaskengyel elterjedése a Selyemút mentén

A vaskengyel elterjedésének döntő hatása volt a nehéz páncélos lovasság alkalmazására. Feltehető, hogy a vaskengyel kialakulása egy nomád–kínai együttműködéshez köthető a 4–5. században, és onnan terjedt Kelet (Korea, Japán), illetve Nyugat felé az avar és türk birodalom közvetítésével a Selyemút mentén Szogdiába, Perzsiába, aztán a Kalifátusba, Bizáncba és Európába. Az előadás sorra veszi az első említéseket az írott forrásokban, a korai képi ábrázolásokat, a régészeti leleteket és a nyelvtörténeti adatokat, hogy átfogó képet adjon az eszköz terjedéséről.

*

A konferencia előadásaiból készült, e kötetben megjelenő cikkek az ókortól napjainkig, több diszciplína (régészet, történettudomány, filológia, nyelvészet, vallástörténet) és többféle szempont bevonásával vizsgálják a Selyemút menti népek és kultúrák világát, és kötetünk reményeink szerint hozzájárul majd a magyarországi Selyemút-kutatás további fejlődéséhez.

ECSEDY ILDIKÓRÓL

RÓNA-TAS ANDRÁS

Örömmel idézem fel Ecsedy Ildikó alakját. Sokat, sok ügyben dolgoztunk együtt. A Szegeden megjelent *Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba* című vállalkozás több kötetébe is írt fontos fejezeteket. Máig használható a kínai forrásokról írott rész, amely olyan alfejezetekkel kezdődik, mint *A kínai nyelv és írás mint nyelv- és kultúrtörténeti forrás*, *Kína régészete mint steppe történeti forrás*, *A kínai művelődéstörténet forrásértékkü tanulságai*, és csak ezután ismerteti a kínai írott forrásokat. Külön nagy fejezetet szentelt a kínai írásnak és egy másikat a kínai időszámításnak. A Selyemút történetének átfogó vizsgálata csak ezeknek a kínai forrásoknak alapos ismeretében lehetséges. Ecsedy Ildikóval támadt az az ötletünk, hogy megvizsgáljuk egy kultúrszó eurázsiai vándorútját, ahol nemcsak a tárgyat, hanem a terminust is követni tudjuk, mégpedig kivételesen nyugatról keletre a selyem útján. Az óegyiptomi eredetű szó a halotti gyolcs neve volt, onnan került a görögbe, majd az arabba, több ízben a törökbe, kétszer a mongolba, s legvégül a kínaiba. A tervezett cikkek közül csak három készült el akkor, az egyik Ildikóé volt. Sokat beszélgettünk, néha vitatkoztunk a nomadizmus kérdéseiről, és különösen a nomád világ és Kína kapcsolatáról. Több ilyen cikke olvasható ma is haszonnal magyar és angol nyelven.

Ecsedy Ildikót nemcsak nagy tárgyi ismerete miatt tiszteltem, hanem nagyszerű emberi vonásai miatt is. A súlyos és nemcsak mozgásában, hanem mindennapi életében is korlátozó betegsége nem tette elkeseredetté, embergyűlölővé, pedig hány ilyen esetet láttam. Ellenkezőleg, mindig kedves, nyitott volt bárkihez, aki hozzá fordult. Szívesen segítette kollegáit, sok időt szentelt a fiatalabbaknak, szeretett tanítani, és tanítványai is szerették. Képtelen volt másokat bántani, bárkiről rosszat mondani. Megtanultam Ildikótól,

hogy az emberi tulajdonságok és a tudományos készségek és ismeretek milyen nagyszerűen segíthetik egymást. Mint ahogy azt is megtanultam mások esetében, hogy a kiemelkedő tudományos teljesítmények sajnos nem mindig járnak együtt az emberi tisztességgel, a becsületes emberi magatartással. Ecsedy Ildikó tudós ember volt és tudósként ember tudott maradni.

Személye és teljesítménye mindig példa marad a következő generációknak.

AZ UJGUR BIRODALOMALAPÍTÁS ELŐZMÉNYEI

YAYLAQAROK, UJGUROK ÉS TIELE / OGUZ TÖRZSEK
A KÍNAI ÉS A TÜRK HATALOM KÖZT

BALOGH MÁTYÁS

(ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék)

A II. Türk Kaganátus bukása után, 745-ben az ujugrok alapítanak újabb nomád birodalmat a mongol puszták területén. A témával foglalkozó szakemberek számára köztudott, hogy az ujugrok (uygur) birodalomalapító nemzetsége a Yaylaqar volt. Azt azonban, hogy ez a nemzetség, illetve az általa vezetett ujugrok miként jutottak el a birodalomalapításig, mind a másodlagos, mind pedig az elsődleges források ellentmondásossága övezi.

A nemzetközi és a magyar tudományosságban széles körben ismert ujugrokkal kapcsolatos szakirodalom csak érintőlegesen, illetve tömörebb terjedelemben foglalkozik az ujugrok birodalomalapítás előtti történetével. Ezek a munkák az ujugrok kapcsán főként sztyepei birodalmuk (745–840) és a kínai Tang-dinasztia (618–907) viszonyát helyezik vizsgálódásuk homlokterébe. Ez magyarázza a fent említett érintőlegességet és tömörséget, mely nem csak elfogadható, de szükségszerű is az ilyen jellegű munkák esetében. Ugyanakkor éppen ennek az érintőlegességnek és tömörségnek az okán, számos, a szerzők által kevésbé fontosnak vélt esemény nem kerül említésre, minek következtében az említett események jelentősége gyakran nagyobbak tűnhet az olvasó számára. Talán említeni sem kell, hogy az említett és nem említett események szerzőnként és művenként nem egyszer nagy eltéréseket mutatnak. Jelen tanulmányunkban a legfontosabb másodlagos forrásaink (ezekre jellemző a témával kapcsolatos érintőlegesség) vonatkozó közléseit ismertetjük, mintegy szemléltetve az említett eltéréseket, a köztük feszülő ellentmondásokat, majd az elsődleges, zömmel kínai források, és további (orosz, mongol és kínai nyelvű) másodlagos források (ezekre jellemző a tömörség) bevonásával próbáljuk felvázolni az ujugrok birodalomalapítás előtti történetét és feloldani az ellentmondásokat, megválaszolni az ezek alapján felmerülő kérdéseket.

1. A legfontosabb másodlagos források

Colin Mackerras *The Uighur Empire According to the T'ang Dynastic Histories* (1972) című könyve alapmű az ujugrok történetével foglalkozók számára. Mackerras alapján a következőképp foglalhatjuk össze az ujugrok birodalomalapítás előtti történetének általam elsőnek nevezett, a 7. század végéig tartó szakaszát:

Az ujugrok elődei, a *gaoche*-k 高車 (más olvasatban *gaoju*-k), az 5. század elejétől kezdve a *zsuanzsuanok* (*rouan* 柔然) alattvalói voltak, majd miután a 6. század közepén a türkök megdöntötték a *zsuanzsuanok* uralmát, azok (itt már *tiele*¹ törzseknek említi őket) a türkök alattvalóivá váltak. Mikor 582-ben a türkök birodalma Keleti és Nyugati részekre szakadt, az utóbbi igyekezett uralma alatt tartani a *tiele* törzseket, de azok függetlenítették magukat, és több mint egy évszázadig Kínát segítették, hol a keleti, hol a nyugati türkök elleni harcaiban. 647-ben Kína egy védnökséget hozott létre a *tiele* törzsek számára. A század vége felé azonban újra türkök alattvalói lesznek (itt már ujugrokat említ) és Qapyan kagán (Qapyan *qayan*, a kínai forrásokban *Mochuo kehan* 默啜可汗) (691–716) alatt azok is maradnak.²

Mackerras az ezt követő évtizedek eseményeit, azaz a birodalomalapítás előtti események második szakaszát így foglalja össze:

„At that time they turned actively against their masters and were instrumental in bringing about the khaghan's death and the consequent weakening of his empire. From that time on they appear to have been independent and, according to the Old T'ang History, 'they gradually became powerful'. In fact, under Ku-li p'ei-lo the Uighurs were able, with assistance from the Basmil and Kharlukh, to overthrow the Eastern T'u-chüeh empire.”³

Mackerras szerint tehát az ujugrok, Qapyan halála után – melyben nekik is részük volt – függetlenítették magukat a türköktől, fokozatosan megerősödtek, majd vezetőjük, Guli Peiluo 骨力裴羅 (**Qulliy Boyla*) a baszmlokkal

¹ A kínai forrásokból származó nevek átírására a *pinyin* rendszert használom. A *tiele* név a magyar nyelvű szakirodalomban gyakran *tielö* alakban szerepel.

² Mackerras 1972: 8.

³ Mackerras 1972: 8.

és a karlukokkal szövetségben megdöntötte a türkök birodalmát. Mackerras a *The Cambridge History of Early Inner Asia*, 12. fejezetében (*The Uighurs*) sem fogalmaz lényegesen másképp:

„For some years before its foundation, the Uighur leader, known to the Chinese as Ku-li p'ei-lo, had been consolidating the power of his own clan, the Yaghlakar, among the various Uighur tribes; and in 742, he led a coalition of Uighur, Karluk and Basmil forces in a successful attempt to drive the last important ruler of the Eastern Turks from the Mongolian steppes.”⁴

Peter B. Golden az *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (1992) című munkájában azt írja, hogy az ujjurok, mielőtt megalapították birodalmukat, a *Tiele* törzsszövetség tagjai voltak, mely egy nagyobb, *Gaoche* nevezetű törzsszövetség alszövetsége volt. A zsuanszuannokkal való küzdelmeik folyamán két csoportra szakadtak. Egyikük, a tíz ujjur (*on uyğur*) az Orhon és Szelenga-folyók vidékén, a másik a kilenc ujjur (*toquz uyğur*) az Altaj és a Tianshan tájékán telepedett meg. Vezető nemzetségük a Yaylaqar volt és később a Türk Kaganátus északi határvidékét ellenőrizték. A 7. század elején (Golden itt már a *tiele* nevet használja) visszanyerték függetlenségüket, majd 647-ben kínai fennhatóság (*overlordship*) vagy védnökség (*protection*) alá kerültek. 660–662 és 685-ben fellázadtak a kínai uralom ellen, de sikertelenül.

A II. Türk Kaganátus alatti (681–745) történetüket Golden a következőképp foglalja össze:

„With the revival of the Second Türk Qaganate, they were again brought into the Türk polity where they once more proved to be troublesome subjects. Some, however, may have fled to China (Kansu region) where they entered T'ang service. Here too, they could be difficult vassals, but the tradition of frequent alliance with China was undoubtedly forged during this period. ... the Uygurs, in 744, drove the Basmil from power and took over the Mongolian core lands of the Türk Qaganate. Their yabgu, *Qulıǵ Boyla [Ku-li P'ei-lo], now became the Qutluǵ Bilge Kül Qaǵan.”⁵

⁴ Mackerras 2008: 317.

⁵ Golden 1992: 157–158.

Ugyanezekre az évtizedekre vonatkozóan D. Sinor az előzőektől merőben eltérően ír a *The Uighurs in Mongolia and the Kyrgyz* (1998) című munkájában. Sinor a Golden által is említett első Kína elleni lázadás kapcsán két ujjur vezérről is említést tesz, Po-Juanról (Porun 婆閼) és húgáról:

„Po-Juan died some time between 661 and 663, leaving the reigns of government to his sister, who defeated by the troops of the Chinese emperor T'ai-Tsung, disappears from the stage. Nothing is said about the activities of the four Uighur chiefs whose names are known for the period between 680 and 741; their people, together with other tribes of the T'ieh-le confederation to which they belonged lived within the borders and under the sway of the Eastern Türk empire.”⁶

Sinor szerint tehát 680–741 között az ujjurokról négy vezérük nevén kívül egyebet nem tudunk. Amint azt az alábbiak során látni fogjuk, elsődleges forrásaink közül néhány valóban nem említ mást az említett neveken kívül, mások viszont meglehetősen részletességgel számolnak be e törzsfők viselt dolgairól. Ezeknek a forrásoknak az alapján Sinor azon állítása is erősen megkérdőjeleződik, hogy az ujjurok és a *tiele* szövetség többi törzsei ez idő alatt a Türk Birodalom (II. Türk Kaganátus) határain belül éltek volna.

Vásáry István *A régi Belső-Ázsia történetében* (2003) az Ujjur Birodalom alapításának előzményei kapcsán nem ujjurokat, vagy tiele-keket említ, hanem „oguzokat”, ami nem más, mint a tiele-k türk elnevezése. A fent idézett Goldenhez hasonlóan, Vásáry is megemlíti, hogy az „oguzok” egy része Kínába menekül.

„A türkök és kínaiak között hanyódva helyzetük egyre romlott, gazdasági nyomor és éhínség sújtotta őket. A belső bajok lázongáshoz vezettek, melyet a kínaiak a nyugati türkök segítségével vertek le. Az oguzok egy része ekkor a kínai határvidékre menekült, s a kínaiak Ecín-gol területén, Liangcsou és Kancsou vidékén telepítették le őket. Kínai segédcsoportok lettek belőlük a türkök elleni harcokban. Ezek a kanszui ujjurok hűségesekek maradtak a kínaiakhoz egészen a keleti türk kaganátus bukásáig.”⁷

⁶ Sinor 1998: 197.

⁷ Vásáry 2003: 85.

A Vásáry által említett „Liangcsou és Kancsou” vidéke megegyezik Golden (1992) „Kansu region”-jával. A két prefektúra (Liangzhou 涼州 és Ganzhou 甘州), a mai Zhangye 張掖 és Wuwei 武威 korabeli elnevezése, és mindkettő a mai Kanszu (Gansu 甘肅) tartomány északnyugati részén, a Gansu-folyosó néven ismert térségben található.⁸ A továbbiakban látni fogjuk, hogy elsődleges forrásaink közlései Vásáry fent idézett utolsó mondatával ellentmondásban állnak.

Vér Márton (2014) az ujjurok birodalomalapítás előtti történetének bő egy évszázadát foglalja össze, a következőképpen:

„630 táján az ujjurok a kínaiak szövetségeseként harcoltak a türkök ellen, s segédkeztek a Keleti Türk Kaganátus hatalmának megdöntésében. Jelentős szerepük volt abban, hogy a Kínát újra egyesítő Tang-dinasztia (618–907) seregei le tudták győzni a nomád birodalmat. Később az ujjurok viszonya jelentősen megromlott a kínaiakkal, ami a két fél közötti fegyveres konfliktushoz vezetett, amelyben az ujjurok maradtak alul. Ezt követően a kínai források nem adnak értékelhető felvilágosítást az ujjurok történetéről egészen a 740-es évekig.”⁹

Az ujjur–kínai viszony megromlása és az azt követő fegyveres konfliktus csakis a Goldennél említett lázadások (660–62, 685) valamelyikére utalhat. Ez a Golden (1992) és Mackerras (1972) által említett védnökség vagy fennhatóság időszakára kell, hogy essék, hiszen a lázadás a kínai uralom ellen tört ki. Vér egyetért Sinorral abban, hogy ezek után, a birodalomalapítást közvetlenül megelőző évekig, a kínai források „nem adnak értékelhető felvilágosítást az ujjurok történetéről”. Mint fentebb már említettük, ezt a megállapítást el kell majd vetnünk.

Vér a türk rovásírási forrásokra hivatkozva folytatja az ujjurok történetét, a birodalomalapításig:

„A köztes időszak történetét elsősorban a türk rovásírási feliratok alapján lehet rekonstruálni. Az Asina nembeli Elteris kagán vezetése alatt a türkök 681-ben ismét önálló államalakulatot hoztak létre Kína ellenében, a Második Türk Kaganátust. Az ujjurok ebben a konfliktusban is a kínaiak oldalán harcoltak. A vereség után egy részüket a kínaiak befogadták, és határőr népként alkalmazták, nagyobb részük

⁸ Zhangye, ÉSZ: 38.91, KH: 100.33, Wuwei, ÉSZ: 37.95, KH: 102.39.

⁹ Vér 2014: 328.

azonban a türkök fennhatósága alatt maradt. A türkök elleni lázadások végül a 8. század közepén jártak sikerrel: a baszmilokkal és a karlukokkal szövetkezve rázták le a türkök uralmát. Miután 745-ben megdöntötték a Második Türk Kaganátust, az ujugrok korábbi szövetségeseik ellen fordultak, s magukhoz ragadták a hatalmat.”¹⁰

Vér összefoglalása szintén említi az ujugrok egy részének Kínába költözését, minek kapcsán a Vásáry és Sinor által említett Gansu-folyosóba való költözésre kell gondolnunk. VERNÉL nem derül ki, hogy a II. Türk Kaganátus megdöntői a Kínába menekült, vagy a türkök fennhatósága alatt maradt ujugrok voltak-e. Mindenesetre fogalmazása inkább az utóbbira enged következtetni.

2012-ben megjelent könyvében Skaff egy tömör, mégis a fent idézettek mindegyikénél részletesebb, és (mint az vizsgálódásaink végéhez érve kiderül) pontosabb összefoglalást nyújt az ujugrok birodalomalapítás előtti időszakáról. Szerinte a tiele-k lerázva a türkök uralmát, 627–646 között a xueyantuók (az egyik tiele törzs) fennhatósága alá kerültek. 646-ban az ujugrok vezetésével és a Tang-dinasztia katonai segítségével fellázadnak a xueyantuók ellen, kínai fennhatóság alá kerülnek, és segítik a dinasztia hadi vállalkozásaiban. A II. Türk Kaganátus megalapítása (681) után, a *tiele* törzsek egy része türk fennhatóság alá kerül, míg mások behódnak Kínának. Ez utóbbiak közé tartoznak az ujugrok, qibik 契苾, sijiék 思結 és hunok 渾, akik 690–705 között Hexibe 河西, azaz a Gansu-folyosóba menekülnek, ahol 727-ig maradnak.¹¹ Ebben az évben ugyanis összetűzésbe kerülnek a helyi katonai kormányzóval, Wang Junchuóval 王君奐, aki száműzi vezetőiket. Az ujugrok Junchuo meggyilkolásával állnak bosszút, majd visszatérnek a mongol pusztákra, a II. Türk Kaganátus fennhatósága alá. A qibi és a hun törzsek azonban maradnak és tovább szolgálják a Tang-dinasztiát.¹²

Kamalov a tárgyalt időszakra vonatkozó összefoglalása lényegében megegyezik Skafféval,¹³ ő viszont két fontos nevet is említ a 727-es incidens kapcsán. Az ujugrok (a négy törzs közül az ujugur és egyidejűleg mind a négy törzs) száműzött vezetőjét Chengzongnak 承宗 hívták. Száműzetését egyik saját törzsbélije (соплеменник), Hushu 護輸 bosszulja meg Wang Junchuo

¹⁰ Vér 2014: 329.

¹¹ Skaff 2012: 188–90.

¹² Skaff 2012: 278.

¹³ Kamalov 2001: 61–63.

meggyilkolásával.¹⁴ Kamalov ezen a négy törzsön kívül említ egy másik, öt törzs (ujgur, tongra = tongluo, fehér xi = baixi, bayarqu = bayegu, és pugu) képviselőiből álló csoportot, akiket a Tang-dinasztia, északi provinciái területén telepít le.¹⁵

Klyashtorny szerint 688–689, azaz a birodalmukat restauráló türköktől elszenvedett vereségük és uralkodójuk, Baz kagán halála után néhány törzsük a Tang-dinasztia védelmét elfogadva, Ganzhou és Liangzhou vidékére költözött, Gansuba. A 740-es években ezek a törzsek, melyeket a Yaylaqarok vezettek, adták az Ujjur Birodalom vezetőit.¹⁶

A fent idézett munkák az ujjurok birodalomalapítás előtti történetével kapcsolatban néhány kérdést tisztázatlanul hagynak, és több ponton is ellentmondanak egymásnak. Ezért főként az elsődleges forrásokra, kisebb részt kevésbé ismert másodlagos forrásokra támaszkodva a következő kérdésekre próbálunk választ találni.

1. Mikor, mely hatalom fennhatósága alatt éltek az Ujjur Birodalom alapítóinak elődei?
2. Kiket nevezhetünk az ujjur birodalomalapítók elődeinek, a tiele-keket, az oguzokat, az ujjurokat vagy a Yaylaqar nemzetség tagjait?
3. Hány *tiele* / oguz csoport menekült a tárgyalt időszakban Kínába, és milyen kapcsolatban voltak ezek egymással, illetve a mongol pusztákon maradt rokonaikkal?
4. A Kínába menekült ujjurok, vagy a türk fennhatóság alatt élők döntöttek meg végül a II. Türk Kaganátust?
5. Mikor és kikkel álltak szövetségben az Ujjur Birodalom alapítóinak elődei?
6. A fenti kérdéseket megválaszolva mennyiben beszélhetünk tiele-kről, oguzokról esetleg ujjurokról mint egységes türk-ellenes törzsszövetségről?

2. Rekonstrukció az elsődleges és további másodlagos források alapján

A továbbiakban az elsődleges források közléseit vesszük számba, vizsgáljuk meg és alakítjuk ki saját értelmezésünket, a már jól (vagy inkább csak jobban) ismert tágabb történeti kontextus keretein belül. Vizsgálódásainkban

¹⁴ Kamalov 2001: 64–65.

¹⁵ Kamalov 2001: 63.

¹⁶ Klyashtorny 1985: 151–152.

– a jelen tanulmány erejéig – nagyobb hangsúlyt kap majd az említett időszak általam másodiknak megjelölt szakasza, a 663–745-ig tartó, azaz java-részt a II. Keleti Türk Kaganátus (681–745) fennállásával egybeeső időszak. Ennek oka, hogy a fentebb felsorolt kérdések főként az ebben az időszokban történtek ellentmondásaival kapcsolatban merülnek fel, s azok megválaszolását ezek tisztázásától remélhetjük. Ugyanakkor ezeknek az eseményeknek a tisztázásához az első, nagyjából 600–663 közti, azaz az első időszak történeleinek ismerete is elengedhetetlen. Igaz, ezek részleteivel kapcsolatban is számos kérdés merül fel, de ezek megválaszolása nem szükséges konklúziónk megfogalmazásához. Ezeknek a kérdéseknek érdemes lesz a jövőben külön tanulmányokat szentelni.

A témába vágó elsődleges forrásaink zömmel kínaiak, türk nyelvű forrásokat csak egy-egy ponton tudunk bevonni a kutatásba. Ezek majd a Kül tegin, Bilgä kagán, Tonyuquq, a Shine-usu (Šine-us) és a Tariat (másnéven Terkh, Terx) feliratok lesznek.¹⁷ Kínai forrásaink a *Suishu* 隋書 84. (SS 84) és a *Jiu Tangshu* 舊唐書 199. (JTS 199) *Beidi* 北狄 [Északi barbárok] fejezeteinek, harmadik, *Tiele* 鐵勒 című alfejezetei, a *Xin Tangshu* 新唐書 217. *Huigu* 回鶻 [Ujgur] című fejezete (XTS 217), a *Tang huiyao* 唐會要 98. (THY 98) és a JTS 195 szintén azonos *Huihe* 迴紇 [Ujgur] című fejezetei, valamint a *Zizhi tongjian* 資治通鑑(ZZTJ), a *Cefu yuangui* 冊府元龜 (CFYG) és a *Tong dian* 通典 (TD) különböző fejezeteiben elszórtan előforduló, vonatkozó értesülések lesznek. Az említett kínai értesülések egy része francia és német fordításban is hozzáférhető Chavannes *Documents sur les Tou-Kiue Occidentaux*, valamint Liu Mau-tsai *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)* című forrásfeldolgozásai-ban. Chavannes az *Extrait de la notice sur les Ouigours* című fejezetben csak a JTS 195 fordítását közli jegyzetekkel ellátva.¹⁸ Liu Mau-tsai az ujgurok birodalomalapítás előtti történetére vonatkozó közlései sem veszik számba az összes rendelkezésre álló forrás adatait.

2. Oguzok, ujgurok és Yaylaqarok

Tudjuk, hogy az Ujgur Birodalom alapítója, a kínai források Guli Peiluója a Yaylaqar nemzetség tagja volt. Ezért ha a birodalomalapító nemzetség

¹⁷ A *Shine-usu* feliratról lásd Kamalov 2003, a *Tariat* feliratról lásd Tekin 1983.

¹⁸ Chavannes 1903: 87–94.

történetét vizsgáljuk, először meg kell határoznunk annak helyét, leközelebbi rokonaik, azaz az ujjurok valamint a többi oguz törzs között. Emellett a további vizsgálódások során meg kell határoznunk azt is, hogy az oguz, a tiele és legfőképp az ujjur nevek mikor takarnak vagy takarhatnak a Yaylaqarok vezetése alá tartozó közösséget, és mikor egy attól független, különálló embercsoportot.

A Yaylaqar nemzetség a kínai forrásokban *jiuxing tiele* 九姓鐵勒 („kilenc nevű / nemzetségű tiele-k”) néven ismert törzscsoport egyik törzsének, az ujjurnak az egyik nemzetsége. A *jiuxing tiele* elnevezés a türk feliraton szereplő *toquz oguz* „kilenc nyíl/törzs” elnevezéssel teljes mértékben azonosítható.

Az, hogy pontosan mely törzsek tartoztak a *jiuxing tiele*-k, azaz a *toquz oguzok* (a továbbiakban csak *tiele*) közé, sem a kínai, sem a türk feliratokból nem derül ki egyértelműen. A SS 84 tizenegy *tiele* nevet (*xing* 姓) említ, míg a JTS 199, a XTS 217, illetve a ZZTJ 192 egyaránt tizenöt csoport nevét adja meg. A *jiuxing* illetve *toquz oguz* elnevezéseknek megfeleltethető kilenc névből álló listákat a THY 98-ban és a JTS 195-ben találunk. Az egyes források által közölt névlistákat a lenti táblázat foglalja össze.¹⁹

Jól látható, hogy a JTS 195, a CFYG 956 és a XTS 217 második listája élesen elüt a többitől. Ezek között egy olyan nevet sem találunk, melyet más forrás is említene, miközben az ujjurral azonosítható *weihe* 韋紇, *huihe* 迴紇 és *yuanhe* 袁紇 nevek az említett három kivételével a többi listában mind megtalálhatóak.²⁰ Mivel a JTS 195 az *Ujjur (Huihe)* címet viseli, ezért világos, hogy ezek a nevek az ujjurok nemzetségeinek a nevei. A többi lista az ujjurokkal egy törzscsoportba tartozó törzsek, tehát a *tiele* törzsek neveit tartalmazza. Ennek a törzscsoportnak a neve a SS-ban és a JTS-ban *tiele*, a THY-ban és a XTS-ban viszont zavaró módon ugyancsak ujjur (*huihe*,

¹⁹ A táblázatban szereplő nevek hangtani rekonstrukcióját illetően nem bocsátkozunk fejtegetésekbe. Ezek leggyakrabban használatos feltételezett türk/ujgur alakjait * jellel jelöljük. A rekonstrukciós kísérletekről lásd Hamilton 1955, Kafesoğlu 2015.

²⁰ A 紇 írásjegynek *he* és *ge* olvasata is létezik, s a szakirodalomban meglehetősen következtetlenség tapasztalható ezek átírását illetően, nem csak a *huihe* és *yuanhe* (gyakrabban *yuange*), de egyéb nevek esetében is, mint például az alább előforduló Wuhe (gyakran Wuge) személynévnél. Jelen tanulmányban mindenhol a *he* alakot használjuk ennek az írásjegynek az átírására.

Forrás, fejezet Cím/alcím	SS 84/3 Beidi/Tiele 北狄/鐵勒	JTS 199/1 Beidi/Tiele 北狄/鐵勒	JTS 195 Huihe 迴紇	XTS 217 Huigu 回鶻
1.	pugu 僕骨 *buqu	xueyantuo 薛延陀 *sīr-tarduš	Yaoluoge 藥羅葛 *Yaylaqar/ Yaylaqir	yuanhe 袁紇/ weihe 韋紇 *uyγur
2.	tongluo 同羅 *tongra	qibi 契苾 *kibi/kibir	Huduoge 胡咄葛 *Uturqar	xueyantuo 薛延陀 *sīr-tarduš
3.	weihe 韋紇 *uyγur	huihe 回紇 *uyγur	Duoluowu 咄羅勿/ Juluowu 俱羅勃 *Küräbir/Küremür ²¹	qiyu 契羽 *kibi/kibir
4.	bayegu 拔也古 *bayırqu	dubo 都播 *tubo	Mogexiqi 貊歌息訖 *Boqsıyıt/Bayasıyır	dubo 都播 *tubo
5.	fuluo 覆羅	guligan 骨利幹 *qurıqan	Awudi 阿勿唎 *Awučay/Abırčaq/Ebirčeg	guligan 骨利幹 *qurıqan
6.	husijin 號俟斤	duolange 多覽葛	Gesa 葛薩 *Qasar	duolange 多覽葛
7.	mengchen 蒙陳	pugu 僕骨 *buqu	Huwasuo 斛嗛素 *Uγuz/Yaymurqar	pugu 仆骨 *buqu
8.	turuhe 吐如紇	bayegu 拔野古	Yawuge 藥勿葛 *Yabutqar	bayegu 拔野古 *bayırqu

²¹ A *Küräbir alak a Juluowo (JTS 195: 3), a Guluowu (XTS 217: 3) és a Quluowu (CFYG 956: 3) alapján egyaránt könnyen rekonstruálható. A Duoluowu (JTS 195: 3), Guluowu és Quluowu alakok esetében egyértelműen az első szótagok (duo 咄, gu 瞞, qu 屈) írásjegyeinek hasonlóságukból adódó tévesztéséről van szó.

XTS 217 Huigu 回鶻	THY 98 Huihe 迴紇	CFYG 956 -----	ZZTJ 192 -----
Yaoluoge 藥羅葛 *Yaylaqar/ Yaylaqır	huihe 迴紇 *uyyur	Yaoluoge 藥羅葛 *Yaylaqar/ Yaylaqır	Xueyantuo 薛延陀 *sır-tarduş
Huduoge 胡咄葛 *Uturqar	pugu 僕固 *buqu	Huduoge 胡咄葛 *Uturqar	Huihe 回紇 *uyyur
Guluowu 屈羅勿 *Küräbir/Küremür	hun 渾	Quoluowu 屈羅勿 *Küräbir/Küremür	Dubo 都播 *tubo
Mogexiqi 貊歌息訖 *Boqsigit/Başasıyır	bayegu 拔曳固 *bayırqu	Mogexiqi 貊歌息訖 *Boqsigit/Başasıyır	Guligan 骨利干 *qurıqan
Awudi 阿勿啼 *Awučay/Abırčaq/Ebirčeg	tongluo 同羅 *tongra	Awudi 阿勿啼 *Awučay/Abırčaq/Ebirčeg	duolange 多濫葛
Gesa 葛薩 *Qasar	sijie 思結 *sekir	gesa 葛薩 *Qasar	tongluo 同羅 *tongra
Huwasuo 斛嗿素 *Uyuz/Yaymurqar	qibi 契苾 *kibi/kibir	Huwasuo 斛嗿素 *Uyuz/Yaymurqar	pugu 僕固 *buqu
Yawu 藥勿 *Yabutqar	abusi 阿布思 *abuz	Yawuge 藥勿葛 *Yabutqar	bayegu 拔野古 *bayırqu

Forrás, fejezet Cím/alcím	SS 84/3 Beidi/Tiele 北狄/鐵勒	JTS 199/1 Beidi/Tiele 北狄/鐵勒	JTS 195 Huihe 迴紇	XTS 217 Huigu 回鶻
9.	sijie 斯結 *sekir	tongluo 同羅 *tongra	Xiyewu 奚耶勿 *Ayabir/Ayamur ²²	tongluo 同羅 *tongra
10.	hun 渾	hun 渾		hun 渾
11.	huxue 斛薛	sijie 思結 *sekir		sijie 思結 *sekir
12.		huxue 斛薛		huxue 斛薛
13.		xijie 奚結		xijie 奚結
14.		adie 阿跌 *ädiz		adie 阿跌 *ädiz
15.		baixi 白霄		baixi 白霄

illetve huigu 回鶻).²³ A táblázatból látszik, hogy a forrásaink nem adnak egyértelmű választ arra vonatkozóan, hogy mely törzsek és hány törzs tartozott a tiele törzsek közé. Erre magyarázat lehet, hogy a tiele törzscsoport összetétele időről időre változott, és a fenti források értesülései különböző időkből, illetve különböző személyektől, egyéb forrásokból származnak. Az, hogy az ujugur név a JTS 195 és a CFYG 956 kivételével, minden egyéb

²² A *Xiyewu alakok (JTS 195: 9, XTS 217: 9) esetében a xi 奚 írásjegy feltehetően az ai 爰 (lásd *Aiyewu CFYG 956: 9) hasonló külalaktól eredő elírása.

²³ A XTS 217. fejezete a Huigu 回鶻 címet viseli, viszont az említett nevek felsorolása előtt a huihe nevet adja meg, és a továbbiakban „ujgur” értelemben szintén ez utóbbi alakkal találkozunk. A felsorolt nevek közül az első, a szintén az „ujgur” névvel azonosítható yuanhe. Később a XTS 217 a SS 84-ben is megtalálható weihe 韋紇 alakot használja. A következtetlenségnek a yuan 袁 és a wei 韋 írásjegyek hasonlóságán alapuló hiba lehet az oka.

XTS 217 Huigu 回鶻	THY 98 Huihe 迴紇	CFYG 956 -----	ZZTJ 192 -----
Xiyewu 奚牙勿 *Ayabîr/Ayamur	gulunwugukong 骨崙屋骨恐.	Aiyewu 爰耶勿 *Ayabîr/Ayamur	sijie 思結 *sekir
			hun 渾
			huxue 斛薛
			jie = xijie? 結
			adie 阿跌 *ädiz
			qibi 契苾 *kibi/kibir
			baixi 白霫

forrás listájában szerepel, azt mutatja, hogy az ujjur kétségtől egyike volt a tiele törzseknek. A JTS 195 és a CFYG 956 listájában sem az ujjur, sem pedig a többi listában előforduló egyéb törzsnevek nem szerepelnek. Ebből világos, hogy ez a két lista nem a tiele törzseket, hanem azok egyikének, az ujjurnak a nemzetségeit sorolja fel. Ezek között – minden bizonnyal nem véletlenül – első helyen szerepel a Yaylaqar (yaoluoge 藥羅葛), az Ujjur Birodalom alapító nemzetsége.

2. Tejian/Shijian az első ismert Yaylaqar vezető

Az első személy, akiről tudhatjuk, hogy a Yaylaqar nemzetség szülötte volt egy Tejian sijin 特健俟斤, illetve Shijian sijin 時健俟斤 néven említett vezér, akit forrásaink a 7. század első éveit kapcsán említnek. A JTS 195 szerint 605-ben (*Daye yuannian* 大業元年) a türk Chuluo 處羅 (másként Heshana

曷娑那) kagán megtámadta, a tiele (itt tele 特勒) törzseket és kifosztotta őket. Később, tartva a xueyantuók 薛延陀 bosszújától, összegyűjtötte előkelőségeiket, több száz főt, és kivégezte őket. Erre a tiele törzsek (név szerint a pugu 仆骨, tongluo 同羅, huihe, bayegu 拔野古, fuluobu 覆羅步, haosijin 號俟斤) fellázadtak, és a xueyantuóktól északra, a Szelengével azonosítható Suoling-folyó 娑陵水 (a THY 98-ban: Poling-folyó 婆陵水) mentére költöztek.²⁴ Később ezek együtt az ujjur (huihe) névre hallgattak. A forrás itt említi Tejian sijint (*Tegin irkin) mint vezetőjüket, azt azonban nem árulja el, hogy a lázadás is az ő vezetésével indult-e, vagy csak azt követően választották-e meg őt vezetőnek.

ZZTJ 192 szerint ekkoriban az említett tizenöt tiele törzs közül a xueyantuo volt a legerősebb (*yu zhubu wei zui qiang* 於諸部為最強). Ez megmagyarázza, hogy Chuluo kagán miért éppen a xueyantuók bosszújától tartott a tiele törzsek megtámadása és kifosztása után.

A XTS 217 ugyanezt a személyt Shijian sijin néven említi. E szerint a forrás szerint az ujjur (weihe) törzs annektálta (*bing* 並) a pugu tongluo, és bayegu törzseket, majd megválasztották Shijiant vezetőjüknek (*sijin* 俟斤 – *irkin) és felvették az ujjur (itt már huihe) nevet.

A JTS 195 és a XTS 217 megegyezik abban, hogy az ujjur törzs vezetése alatt egyesült egyéb tiele törzsek felvették az ujjur nevet. A szűkebb és tágabb értelemben vett ujjurok nevét, mint azt láthattuk a XTS 217 különböző írásjegyekkel adja vissza. Azt azonban, hogy ebben szánékosság van, és nem csak hasonló írásjegyek felcseréléséről van szó, nem állíthatjuk biztosan. A két krónika abban is egyetért, hogy az ujjurok vezető nemzetsége a Yaylaqar (*Yaoluoge* 藥羅葛) volt,²⁵ létszámuk pedig 100 000 főre rúgott, melynek fele elit harcos (*shengbing* 勝兵) volt.

2.3. Pusa és az I. Türk Kaganátus bukása

Tejian/Shijian nem datált halálát követően vezetői pozícióját fia, Pusa 菩薩 öröklí. Pusa ujjurjai és a xueyantuók szövetségre lépve a türkök északi határvidékét támadják, fosztogatják (JTS 195: *qin* 侵, XTS 217: *gong* 攻).

²⁴ A „po” 婆 minden bizonnyal a „suo” 娑 írásjegy elírása.

²⁵ A XTS 217 szó szerint úgy fogalmaz, hogy a „Huihék a Yaoluoge nemzetségnevet viselik” (回紇姓藥羅葛氏).

Erre válaszul a türk Xieli 頡利 kagán egyik fiát egy 100 000 fős sereg élén küldi ellenük, melyet a Pusa által személyesen vezetett mindössze 5000 fős lovasság az eddig azonosítatlan Malie-hegynél 馬鬣山 („Lósörény-hegy”) tönkrever. Ezután Pusa hadai a csatavesztőket egészen a Tianshan 天山 vidékéig üldözik, s soraikból sok foglyot ejtenek. A diadal után az ujjurok a xueyantuókkal közösen vernek táborn, hatalmi központjukat a Tola-folyó (Dule shui 獨樂水) partján állítják fel. A XTS 217 megjegyzi, hogy a xueyantuók és az ujjurok olyanok lettek, mint „az ajkak és a fogak” (*xiang chun chi* 相唇齒), azaz erős összetartozás, szoros szövetségi viszony jött létre közöttük. Pusa a xueyantuókhoz csatlakozva (és nyilvánvalóan főségüket elfogadva, megkapja a „Nagy *etälbär*” (*huo xielifa* 活頡利發, **uluy etälbär*) címet.²⁶

A XTS 217 és a CFYG 970/89 arra is kitér, hogy 629-ben (*Zhenguan san nian* 貞觀三年) küldötteik²⁷ a Tang udvarba látogatnak és saját javaikból ajándékot visznek (*xian fangwu* 獻方物).

A JTS 195 szerint a Zhenguan-időszak alatt (*Zhenguan zhong* 貞觀中, 627–649), Xieli és egyéb kisebb rangú kagánok foglyul esése²⁸ és behódolása (*qinxiang* 擒降) – azaz az I. Türk Kaganátus bukása (629–30) után – az északi barbárok (*bei lu* 北虜)²⁹ között már csak Pusa és a xueyantuók voltak „erősek” (*sheng* 盛).

Az I. Türk Kaganátus bukását követően, mint az közismert, a Tang-dinasztia a türkök jelentős részét a kínai határokon belülré, főként az Ordosz vidékére költöztette. Rajtuk kívül azonban tiele törzsek hasonló irányú vándorlásáról, költözéséről is vannak értesüléseink. A ZZTJ 194 szerint például, 632-ben a qibi törzsből több mint 6000 család menekül délre és lel új otthont a Gansu-folyosóban, Gan és Liang prefektúrák között (Gan Liang zhi jian 甘涼之間), ahol tovább folytatják nomád állattartó életmódjukat. Főnökük, Qibi Heli magas katonai pozíciót kap és részt vesz a Tang-dinasztia legfontosabb hadi vállalkozásaiban.³⁰

²⁶ Yang 2008: 36.

²⁷ A források nem említik, hogy csak ujjur, vagy közös ujjur-xueyantuo küldöttségről van-e szó. A CFYG 970/89 mindenesetre Pusa követségéről tesz említést.

²⁸ Xieli kagán foglyul esése.

²⁹ Szó szerint „északi szolgák”.

³⁰ Qibi Heli életútja külön tanulmány témája lehetne. Qibi Heli 632-ben az Isszik-köl vidékén nomadizáló törzsét a Gansu-folyosóba vezeti és behódol Taizong császárnak. A következő évben császári családból származó feleséget kap. A későbbiekben a Tang szolgálatában részt vesz a tuyuhunok elleni hadjáratban 635-ben. 642-ben,

A ZZTJ 197 szerint az I. Türk Kaganátus bukása után a korábban Xieli uralma alatt álló törzsek mind átpártoltak a xueyantuókhoz és megtették azok vezetőjét, Yinant (夷男) kagánnak. Az ő kagáni címét a Tang-dinasztia is elismerte és a *zhenzhu bilgä qayan* (*zhenzhu bijia kehan* 真珠毘伽可汗, szó szerinti fordításban „igazgyöngy, bölcs kagán”) címet adományozta neki. Yinan az Ötükän lábainál (Yudujun shan xia 郁督軍山下) rendezte be hatalmi központját, uralma alá pedig a fenti forrás szerint a huihe, bayegu, adie, tongluo, pugu, törzsek tartoztak. Yinan és Pusa viszonyáról nem sokat tudunk, az viszont világosnak tűnik, hogy kettejük közül Yinan a domináns szereplő, Pusa és ujurjai pedig 627–646 között végig a xueyantuók alávetettjei. Pusa halálának időpontját és körülményeit nem ismerjük, csak azt tudjuk, hogy helyét az ujugrok élén Tumidu 吐迷度 veszi át.³¹

Az I. Türk Kaganátus bukását követő bő másfél évtized alatt tehát, a Tang által is elismert Xueyantuo Kaganátus, és a vele szövetséges ujur, és egyéb tiele törzsek ellenőrzik a mongol pusztákat. A legyőzött türkök ezalatt a kínai területen élnek és a Tang szolgálatában állnak. Magasabb rangú vezetőik Chang'anban 長安, a császári udvarban kapnak hivatali pozíciókat.

2.4. Tumidu és a Tang fennhatóság

A CFYG 964-ből tudjuk, hogy az egyik türk hivatalnok, nevezetesen Tuli 突利 kagán öccse, Ashina Jiesheshuai 阿史那結社率 639-ben sikertelen kísérletet tesz Taizong császár 太宗 (ur. 626–649) meggyilkolására. Az incidens után a császár a türköket, biztonsági okokból Ashina Simo 阿史那思摩 (másként Li Simo 李思摩) vezetésével a Sárga-folyótól északra költözteti.³² Az így Dingxiang 定襄 (ma Höhhot, Huhehaote 呼和浩特 környéke) köz-

mikor törzse a Gansu-folyosóból a mai Mongólia területére vándorol és elfogadja a xueyantuók fennhatóságát, Heli megpróbálja lebeszélni törzsét, de sikertelenül. A qibik megkötözik és magukkal viszik a xueyantuókhoz. Heli nem hajlandó behódolni a xueyantuo kagánnak, Yinannak, aki végül Heli szabadon engedésének feltevével kapja meg Taizong egyik lányát feleségül. Qibi Heli életrajza a kínai krónikákban: JTS 109, XTS 110/6, ZZTJ 194. Életrajzának tömör angol nyelvű összefoglalása: Skaff 2012: 100–101.

³¹ Tumidu valószínűleg nem Pusa fia volt, a források (JTS 195: 4, XTS 217s: 4) nem említenek közöttük rokoni kapcsolatot, az viszont világos, hogy ő is *Yaylaqar* volt, mivel utódai, szintén ebbe a nemzetségbe tartoztak.

³² Hayashi 1990: 145, Pan 1992: 70, Pan 2012: 16.

ponttal létrehozott türk ütközőállam élére Ashina Simót, mint Qilibi 俟力苾 kagánt nevezi ki és követség által utasítja Yinant, hogy tartson békét a türkökkel. Yinan azonban nem engedelmeskedik és még ebben az évben egyik fiát küldi Qilibi kagán ellen, aki a támadás miatt kénytelen visszahúzódní Shuofangba 朔方, a Nagy Falon belülre. A Tangok nem sokkal későbbi el-lentámadása megfutamtítja a xueyantuo seregeket. Yinan további támadásokkal sújtja a Kína alattvalóivá lett türköket, akik így ismét visszakényszerülnek a kínai határokon belülre. 645-ben meghal Yinan, és fia, Duomi 多彌 kagán néven lép a helyébe, és egy darabig még folytatja a Tang-ellenes politikát. A Tang és a türkök egyesült seregeitől elszenvedett vereségek után azonban alávetett törzsei, az ujugur, bayegu, tongluo és pugu fellázadnak, és Tumidu lemészárolja Duomi kagánt és családját. A JTS 195 és a XTS 217 megemlíti, hogy Tumidu ezután uralma alá hajtja (JTS 195: *bing qi buqu* 並其部曲) Duomi embereit, területét pedig elfoglalja (JTS 195: *yan you qi di* 奄有其地 XTS 217: *bing you qi di* 並有其地). A diadalt követően Tumidu delegációt indít a Tang udvarba. Ebben már 11 *tiele* törzs képviselteti magát (*tiele shi yi bu jie lai* 鐵勒十一部皆來).³³ A XTS 217 szerint ezeknek a törzseknek a képviselői beszámolnak arról, hogy a xueyantuoóktól elfoglalt területet felosztották egymás közt (*ge you fen di* 各有分地), és kéri a Tang császárt, hogy ezeken a területeken szervezze meg a Tang adminisztrációt (*zhi Tang guan* 置唐官). A JTS 195 a követjárást 646-ra (*Zhenguan er shi nian* 貞觀二十年) teszi, és másképpen emlékszik meg az ujugurok császár-hoz intézett kéréséről. E szerint a forrás szerint, az ujugurok egy posta-út (*you di* 郵遞) kiépítését kérvényezik, mely összeköttetést létesítene a dinasz-tiával és az „északi területekkel” (*tongguan beifang* 通管北方), azaz az ujugurok újonnan szerzett domíniumával.

Nem sokkal később a Tang seregei is megjelennek a pusztákon, hogy meghódoltassák azt a 70 000 xueyantuoót, akik Duomi halála után új kagánt választottak maguknak. Ezzel 646-ra az ujugurok és a Tang közreműködésének eredményeképpen a bő másfél évtizedig fennálló Xueyantuo Kaganátus végleg megsemmisül.³⁴ A JTS 109 és a XTS 110 szerint xueyantuoók feletti győzelemben Qibi Helinek is jelentős katonai szerep jutott.³⁵

³³ Innen lehet az SS 84 11-es listája. Érdekes, hogy az egyébként 15 *tiele* törzset említő JTS 195 ebben a fejezetben a 11 törzs kapcsán is a minden (*jie* 皆) szót használja.

³⁴ Duan 1992: 429–430.

³⁵ Lásd még Pan 2012: 19.

Abban minden forrásunk megegyezik, hogy a találkozó után a Tang az ujgurok területén egy protektorátust (*duhu fu* 都護府) hoz létre, mely kezdetben hat helyőrségből (*liu fu* 六府) és hét prefektúrából áll (*qizhou* 七州). A helyőrségek élére parancsnokok (*dudu* 都督), a prefektúrákéra prefektusok (*cishi* 刺史) kerülnek kinevezésre.³⁶ A XTS 217 megemlíti, hogy ezek a tisztviselők mind a törzsi vezetők (*qiuling* 酋領) közül kerülnek ki. Az udvar Tumidut a Hanhai-helyőrség (Hanhai fu 瀚海府) parancsnokává nevezi ki, aki emellé a főtábornoki (*da jiangjun* 大將軍) rangot is megkapja, valamint felveszi a kagáni címet is.³⁷

648-ban (Zhenguan er shi er nian 貞觀二十二年) Tumidut unokaöccse, Wuhe 烏紇 meggyilkolja. Forrásaink egyetértenek abban, hogy a Wuhe és Tumidu közti konfliktus abból eredt, hogy Wuhe szerelmi viszonyt folytatott Tumidu feleségével, ami miatt menekülni kényszerült. Wuhe egy támogatója társaságában egy eddig a pontig sem a JTS 195-ben, sem a XTS 217-ben nem említett uralkodó, Chebi 車鼻 kagán táborában lel oltalmat. A XTS 217 és a JTS 195 szerint Wuhe és társa Chebi vejei voltak.³⁸ Egy éjszaka aztán Wuhe lovasaival (a JTS 195 szerint mindössze tizenegynéhánnyal) rajtaütést hajt végre Tumidu ellen, minek során meg is öli őt. Értesülve a fejleményekről, a Protektorátus protektor helyettese (*fu duhu* 副都護), a kínai Yuan Lichen 元禮臣 követet küld Wuhe-hez azzal, hogy jelenjen meg előtte, mert szeretné kinevezni őt Tumidu helyébe. Mikor azonban Wuhe tiszteletét teszi nála és tisztelete jeléül letérdelve meghajol Yuan Lichen előtt, az lefogatja és lefejezteti őt. Taizong császár ekkor tartva attól, hogy a törzsek vezető nélkül szétszélednek (*xieli* 攜離), csapatokat küld, és segítségükkel megteszi a meggyilkolt Tumidu helyébe annak fiát, Porunt 婆閏.³⁹

³⁶ A JTS 195 és a XTS 217 felsorolják, hogy mely törzsek vezetői mely helyőrségek és prefektúrák élére kerülnek, ez jelen vizsgálódásunk szempontjából azonban érdektelen. A protektorátusról bővebben szól még Skaiff 2012: 248–250, 322, 353, Pan 2012, Yang 2008: 47–48, és Xue 1992: 420–422, Xue 2007: 115–119.

³⁷ Az XTS 217 a Huaihua főtábornoka (Huaihua *da jiangjun* 懷化大將軍) a JTS 195 a bal oldali védő tábornok (*zuowei da jiangjun* 左衛大將軍) címetek említi.

³⁸ JTS 195, XTS 217, ZZTJ 198, 199. Az, hogy ez a viszonyuk Chebi kagánnal már korábban is fenn állott-e vagy a kagán csatlakozásuk után adta-e lányait új szövetségeseihez, nem derül ki az említett forrásokból.

³⁹ ZZTJ 200, CFYG 974, THY 98.

2.5. Porun a Tang szolgálatában

Porun apjához hasonlóan megkapja a főtábornoki rangot⁴⁰ és a „Nagy” *etäl-bär* (*da silifa* 大俟利發) címet. Elképzelhető, hogy a kagáni cím viselését neki már nem engedélyezte a Tang udvar, nincs tudomásunk arról, hogy volt-e erre egyáltalán törekvés Porun részéről. Ennek ellentmondani látszik a CFYG 992 egy megjegyzése, mely egy jóval későbbi, 718-ban történt esemény kapcsán az ujjurok vezérének címei közt a kagán (*kehan* 可汗) címet is említi.⁴¹ Forrásainkból egyértelműen megállapítható, hogy Porun mindvégig hű marad a dinasztiához és segíti katonai vállalkozásaiban. Részt vesz a Chebi kagán elleni hadjáratban 649–650-ben, a Korjó (高麗) elleniben 655–656-ban, majd három évvel később, egy 50 ezer fős sereggel a nyugati türkök kaganátusát megdöntő, Ashina Helu 阿史那賀魯 elleni offenzívában is.⁴² Porun 661–663 között (*Longshuo zhong* 龍朔中) meghal.

2.6. Láadások a Tang fennhatóság ellen

Porun utódjáról ellentmondásosak a forrásaink. A JTS 195 Bisudu 比粟毒 néven említi az illetőt és Porun húgaként (*mei* 妹) azonosítja. A XTS 217 szerint az utód Porun fia Bili 比栗 néven, a THY 98 pedig hol Bilidu 比粟毒 néven Porun húgaként, hol pedig Bilaili 比來慄 néven, Porun fiaként említi. A *li* 栗, a *su* 粟, illetve a *li* 慄 írásjegyek esetében a hasonlóságukból következő felcserélés egyértelműnek tűnik. A ZZTJ 200 és a CFYG 967 szintén a Bisudu nevet használja, viselőjét azonban Porun unokaöccseként (*zhi* 侄) említi.

A JTS 195, és a ZZTJ 200 szerint Bisudu vezetésével az ujjurok a *tongluo* és *pugu* törzsek együtt 662-ben (*Longshuo er nian* 龍朔二年) háborgatják Kína határvidékét (*fan bian* 犯邊). A CFYG 986 661-ből (*Longshuo yuan nian* 龍朔元年) a sijie és a duolange 多濫葛 törzsek felkelését említi. A JTS 195-ben azt olvashatjuk, hogy *Gaozong* 高宗 császár (ur. 649–683) büntetőhadjáratot indít és megveri a lázadó tongluo és pugu csapatokat, mire Bisudu legyőzve elmenekül (*bai zou* 敗走). A XTS 217 nem említi ilyesmit,

⁴⁰ A JTS 195 és a XTS 217 szerint ez *zuo xiaowei da jiangjun* 左驍衛大將軍.

⁴¹ A CFYG 992 említésére Kamalov (2001: 65) hívja fel a figyelmet.

⁴² JTS 195, XTS 217, CFYG 973, 986, TD 199.

csak azt, hogy a Yanran Protektorátus (Yanran duhu fu 燕然都護府) neve a Longshuo 龍朔 időszakban (661–663) Hanhai Protektorátusra (*Hanhai duhu fu* 瀚海都護府) változik, majd Bili meghal. A felkelés háttérében minden bizonnyal a Gaozong császár Korjó elleni háborúskodása állt. A hadjáratok forrásai (ZZTJ 200, CFYG 986) megemlítik, hogy a harcokban a Tang oldalon nemcsak kínaiak, de ujgurok és mindenféle barbár népek csapatai (*zhu hu bing* 諸胡兵) is részt vettek. Qibi Heli Liaodongból induló csapatait a Yalu-folyónál 鴨綠 a Korjó seregei visszaverik. Könnyen elképzelhető, hogy a parancsnoksága alatt hadba vonuló majd vereséget szenvedők jó része a protektorátus tiele törzsei közül került ki. A dinasztia katonai kudarca, és saját személyes veszteségeik ösztönözhatték őket fosztogatásra, lázadásra. A Qibi Heli életét tárgyaló JTS 109 és XTS 110 megjegyzi, hogy a fejezetek névadója is segédkezik a lázadás leverésében. A CFYG 520 két kínai tábornokot, a Korjó elleni harcokban is résztvevő Xue Renguit 薛仁貴 és Zheng Rentait 鄭仁泰 jelölik meg a lázadás leverésére küldött Tang hadak vezetőiként.

A 2.7. Yaylaqar nemzetség története Bisudu haláláig

Összegzés I.

A kínai, orosz és mongol nyelvű másodlagos források⁴³ közt szép számmal találunk olyan munkákat, melyek nagy részletességgel tárgyalják az ujgurok birodalomalapítás előtti történetét. Ellentmondásokat természetesen e művek közlései között is találunk, csakúgy mint a fent idézett elsődleges forrásoké között. Mindezeket összevetve a türkökre és a kortárs kínai dinasztikiakra vonatkozó forrásainkkal, a következőképpen vázolhatjuk fel a Yaylaqar nemzetség történetének első szakaszát (600–663) Kína és a mongol puszták eseménytörténetének kontextusában.

⁴³ A mai kínai nyelvű munkák közül, tekintve ezek nagy számát és változó minőségét, csak a legismertebbeket és legalaposabbnak ítélteteket idézzük, ezek: Yang 2008, Lin 2007, Xue 1992, Cen 2004, és Duan 1992. Az orosz nyelvű munkák közül A. K. Kamalov 2001-es monográfiája kerül bevonásra. Egyetlen mongol nyelvű forrásunk, a 2017-ben megjelent, a *Mongoliin ertniü tüüx* [Mongólia korai története] címmel megjelent ötkötetes sorozat negyedik, *Türeg, Uigur* [Türkök és ujgurok] című kötete (a továbbiakban: MET IV.).

A tiele törzsek, melyek egyike az ujgur volt, 546 körül kerültek az akkor még zsuanszuan uralom alatt élő türkök fennhatósága alá. A türkök vezetője, az akkor még *yabyu* címet viselő Bumīn a tiele-k felett aratott győzelem fejében feleséget kér magának a zsuanszuan kagántól, de az durván elutasítja a kérést. A konfliktusból háború lesz, s Bumīn kínai segítséggel legyőzi a zsuanszuanokat, és 552-ben megalapítja az I. Türk Kaganátust. A tiele törzsek a türkök alávetettjei maradnak. 581 körül, az addigra jelentősen megnövekedett területű Kaganátus két, egymással szemben álló, keleti és nyugati részre szakad. A tiele törzsek egy része a keleti, más része a nyugati türkök uralma alá kerül. 597 körül a nyugati türkök fenyegetése elől a keleti türkök kagánja az akkor hatalma teljében lévő Sui-dinasztiánál 隋 (581–618) keres menedéket, Kína határain belülre költözik és felveszi a Qimin 啓民 kagán nevet.

A Sui-dinasztia oltalma és ellenőrzése alatt álló keleti türkök hatalma nem terjed ki a Góbitól északra fekvő puszták népességére. A nyugati türkök kagánja, Tardu ezt kihasználva megpróbálja uralma alá vonni ezeket a törzseket, és elpusztítani a Sui védelmét élvező riválisát. Tardu keleti lekötöttsége, majd 603-ban bekövetkező veresége és menekülése lehetőséget teremt a tiele törzsek számára, hogy saját kezükbe vegyék sorsukat.

A nyugati türkök kagánja, Tardu ekkor megpróbálja kiterjeszteni hatalmát a keleti birodalomrészt is, és számos hadjáratot indít keletre, illetve a kínai védelem alatt álló riválisa, Qimin ellen is. Míg azonban hadereje nagy részét a keleti hadműveletek foglalják le, nyugaton, a Dzsungáriai-medencében élő tiele törzsek, kihasználva a Kagán távollétét, fellázadnak. Tardu ekkor, 603 körül a tuyuhunokhoz menekül és többé nem hallunk felőle. A nyugati tiele törzsek ekkor, két törzsük, a xueyantuo és a qibi vezetésével a Szelenge és a Tola folyók vidékére, tehát keleti türk területre költözve egy önálló kaganátust hoznak létre. Azt, hogy pontosan meddig áll fenn ez a kaganátus, forrásaink alapján nem tudjuk egyértelműen eldönteni.

605-ben az ujgur (huihe) és még néhány törzs függetleníti magát a Tardu helyébe lépő Nijue 泥犍 kagántól és az ujugrok Yaylaqar nemzetségéből származó Tejjan / Shijiant teszük meg vezetőjüknek. Ők a xueyantuoaktól északra, a Szelenge mentén állítják fel hatalmi központjukat. Tejjan / Shijian az *irkin* címet viseli, alattvalói pedig törzsi hovatartozástól függetlenül egyöntetűen felveszik az ujgur nevet.⁴⁴ Ettől kezdve ujugrok alatt nem csak

⁴⁴ XTS 217s: 2, MET IV., 114.

a tulajdonképpeni ujjur (huihe) törzset, hanem az annak uralmát elfogadó összes tiele törzset is értjük. Ezek a tágabb értelemben vett ujjurok.

A 610-es évektől kezdődően a Sui-dinasztia gyors hanyatlásnak indul, és a következő másfél évtizedben Kína gyengeségét és széttagozottságát kihasználó keleti türkök egy rövid időre ismét erőre kapnak. Qimin Kagán fia és utódja, Shibi 615-ben még Yang császár (Yangdi 煬帝, ur. 604–618) táborát is megtámadja, mikor az az északi határvidék mentén ver ideiglenes szállást. A türkök a Sui hanyatlásával erőre kapott határvidéki hadurakat is szövetségeseiké teszik, és bizonyos mértékben visszaszerzik befolyásukat a mongol pusztákon is.⁴⁵ Ezekben az években Pusa ujjurjai is feltehetően bizonyos fokú türk fennhatóság alá kerülnek.

A 7. század első éveiben megszerzett függetlenségüknek ezekben az években szakadhat vége. 623 után a kínai–keleti türk kapcsolatokban az erőviszonyok tekintetében már a Sui felváltó Tang-dinasztia javára billen a mérleg, a türkök pedig ezekben az években veszítik el észak-kínai szövetségeseiket. Ezeket az egyre erősödő Tang győzi le és pusztítja el, vagy épenséggel integrálja egyre erősödő birodalmába. Ettől a folyamattól minden bizonnyal nem teljesen függetlenül, az ujjurok és xueyantuók 625–626-ban fellázadnak és elűldözik türk helytartóikat. Rögtön ezután, egy 626-ban bekövetkező óriási hóviharak okozta állatvész jelent nagy érvágást Xieli kagán és népe számára. Xieli uralmát ugyanekkor belső széthúzás is gyengíti. Unokaöccse, a kaganátus délkeleti részét ellenőrzése alatt tartó Tuli, egyre kevésbé hajlandó elfogadni nagybátyja főségét. Miután Tuli eredménytelenül lép fel az ujjurokkal és xueyantuókkal nagyjából egy időben fellázadó kitarok (qitań, qidan 契丹) ellen, Xieli megkorbácsoltatja őt. Ekkor mérgesedik el végül kettejük viszonya, s 628-ban Tuli szövetségre lép az addigra már jelentősen megerősödött Tanggal gyűlölt nagybátyja ellenében. Ezalatt Pusa és a xueyantuók vezére, Yinan nagy vereséget mérnek a meggyengült türkökre, majd a következő évben ők is a Tang szövetségét keresik. Taizong császár követség útján kagáni címmel ruházza fel Yinant és nagy offenzíva keretében 629–630-ban együttesen számolják fel az első Türk Kaganátust. Xieli és a legfontosabb törzsfők Tang fogságba esnek és a kínai határvidék Ling 靈 és You 幽 prefektúrák közötti szakaszán,⁴⁶ de ezen belül is főként

⁴⁵ Az I. Türk Kaganátus és a Sui-Tang átmenet időszakáról és a határvidéki hadurakról lásd Drompp 2007.

⁴⁶ A mai Ningxia: Lingwu (宁夏: 灵武 ÉSZ: 37.98, KH: 106.41) és a Peking (ÉSZ: 39.93 KH: 116.11) közti területről van szó.

az Ordoszbán telepítik le őket. Néhány magas rangú türk törzsfőnek azonban sikerül elkerülni a kínai fogságot és hosszabb-rövidebb ideig fenntartani uralmát, a türkök maradékainak egy-egy csoportja felett.⁴⁷ Ezek közül két-tőről vannak részletes értesüléseink. Az egyik Ashina She'er 阿史那社爾, a másik Ashina Hubo 阿史那斛勃, a későbbi Chebi kagán.

She'er 630-ban nyugat felé menekül 100 000 emberével, de öt évvel később a xueyantuóktól elszenvedett veresége után ő is behódol a Tang udvarnak, és Taizong egyik hűgát kapja feleségül.⁴⁸ Chebi maradék embereivel, kiknek számát nem tudjuk, először csatlakozik a xueyantuókhoz, később azonban megromlik a viszonya Yinannal, és az Altaitól északra vándorol, ahol felveszi a kagán címet, és egészen 650-ig megtartja uralmát ezen a területen. A xueyantuo uralkodó, Yinan az I. Türk Kaganátus bukása után a Tola völgyéből áthelyezi központját az Ötükän vidékére, és egy 646-ig fennálló kaganátust hoz létre, mely nagyjából 641-ig szövetséges viszonyt ápol a Tanggal.⁴⁹ 642-ben a Gansu-foyosó vidékéről a qibi törzs visszaköltözik a mongol pusztákra és elfogadja a xueyantuók főségét, főnökük, Qibi Heli viszont hűséges marad a Tanghoz és továbbra is segíti a dinasztiát hadjárataiban.

A xueyantuók bukása után Chebi kagán kivételével a mongol puszták törzsei mind elfogadják a Tang főségét és a következő évtől kezdetét veszi a Tang adminisztráció kiépítése a Góbitól északra fekvő pusztákon. 649-ben, életének utolsó évében, Taizong ujjur szövetségeseivel indít támadást Chebi ellen. Chebi vazallus törzseinek vezetői meghódolnak, a következő évben pedig maga Chebi kagán is fogságba esik és Chang'anba kerül. Itt Taizong utódja, Gaozong császár (ur. 649–683) megkíméli életét, sőt magas rangú tábornoknak nevezi ki. Chebi kaganátusának megdöntésével (650) a Tang immár a mongol sztyeppék Góbitól északra elterülő részét is uralma alá vonja.

A Tang közigazgatás megszervezése ebben a régióban, már a xueyantuók feletti győzelemmel, tehát még Chebi legyőzése előtt elkezdődött. 647-ben, miután a tiele törzsek, sorra elfogadják a dinasztia főségét, Taizong létrehozta Yanran protektorátust.⁵⁰ A protektorátus helyőrségeinek és prefektúráinak

⁴⁷ Az I. Türk Kaganátus bukásának részletes elemzését lásd Graff 2002.

⁴⁸ Yang 2008: 40, Pang 2013: 18, Graff 2002: 56.

⁴⁹ Graff 2002: 46.

⁵⁰ A protektorátus neve 663-ban Hanhai, majd 669-ben *Anbei*-re 安北 („Az északot megbékítő”) változik (Lin 1992: 422).

élére is ők kerülnek. A dinasztiát képviselő első számú helytartó az ujjgur Tumidu lesz, mint a protektorátus Hanhai nevű katonai körzetének (Hanhai *dudufu* 瀚海都督府) vezetője és a protektorátus főtábornoka (*da jiangjun* 大將軍). Tumidu ezek mellé a tisztségek mellé a kagán címet is felveszi. Ugyanebben az évben, mikor Tumidu unokaöccse szövetkezik a rivális Chebi kagánnal és megöli nagybátyját, a Tang közbelép. Wuhét kivégzik és Tumidu helyére fiát, Porunt teszik meg.⁵¹

Porun mindvégig hű marad a Tanghoz és rendszeresen nyújt katonai segítséget a dinasztia hadjárataihoz. 659-ben a Nyugati Türk Kaganátus megdöntésében is érdemeket szerez. A Tang ezt a diadalt követően hoz létre nyugati határvidékein két újabb protektorátust, Mengchit 濛池 és Kunlingot 昆陵, ezek élére pedig a kínai fennhatóság alatt élő türkök közül, a korábbi kagáni, Ashina családból választ helytartókat.⁵² Porun a 660-as évek elején hal meg. Utódjának nevére és nemére vonatkozóan is ellentmondó adatokat találunk a kínai forrásokban. Azt azonban mind egybehangzóan állítják, hogy ő szembefordul a Tanggal és törzseivel betöréseket hajt végre a kínai határ mentén. Ezekben az időkben a Tangot keleten a Korjó, nyugaton pedig a tibetiek elleni harc köti le, így nem képes kellő figyelmet összpontosítani az északi határvidékeire. Gaozong császár 658–660 közötti, Korjó ellen indított hadjáratai, melyekben a határvidéki barbár csapatoknak is jelentékeny részt kellett vállalniuk, felkelést váltanak ki először a kitajok és a velük szomszédos *tatabik* (*tatabi*) körében,⁵³ majd nem sokkal később Bisudu vezetésével a *tiele*-k között is. A lázadás leverésében Qibi Heli, aki 657-ben maga is vezetett tiele csapatokat Korjó ellen, szintén részt vesz. Bisudu a vereséget követően elmenekül.

2.8. Bisudu halálától az Ujjgur Kaganátus megalapításáig

A lázadások leverését követő nagyjából két évtizedre vonatkozóan nincsenek értesüléseink a Yaylaqarokról és az uralmuk alatt álló törzsekről. 681-ben a kínai fennhatóság alatt élő türkök egy csoportja két sikertelen lázadás után a harmadik alkalommal lerázzák a kínai függőséget, és Elteriš kagán vezetése

⁵¹ JTS195:6, XTS 217s:6, MET IV., 117–118.

⁵² Pan 1992: 66, Pan 2012: 19.

⁵³ Marsone 2011: 77, Xu 2005: 239–240.

alatt a Yin-hegység (Yinshan 陰山, vagy türk nevén Čoyai quzi⁵⁴) érintésével visszatérnek a mongol pusztákra, az Ötükän vidékére, ahol megalapítják a II. Türk Kaganátust. A kínai és türk nyelvű feljegyzések egyaránt megemlékeznek arról, hogy a birodalmukat restauráló türkök és a tiele törzsek között 681 után több ütközetre kerül sor. Azt, hogy a Yaylaqarokkal, illetve az általuk vezetett tiele csoportokkal mikor és milyen körülmények közt vívnak meg a türkök, nehéz megmondani.

Az orhoni türk feliratok több helyen is említik a türkök oguz törzsek elleni hadjárait.⁵⁵ Ezek a közlések megemlítik, hogy a türkök megölik a toquz-oguzok kagánját, Baz kagánt.⁵⁶ Baz kagán személyét mindmáig nem sikerült megnyugtató bizonyossággal azonosítani a kínai forrásokban szereplő Yaylaqar vezetőkkal. Baz kagán vereségének és halálának ideje szintén vita tárgya. Chen Hao Bisudu utódját, Dujiezhit 獨解支 azonosítja Baz kagánnal.⁵⁷ Klyashtorny Baz kagán vereségét és halálát 688–689-re teszi, de személyét nem próbálja meg azonosítani.⁵⁸ Duan ennél kissé korábbra 687-re teszi az eseményt.⁵⁹ Xue Zongzheng 693-ra datálja ugyanezt és úgy véli, hogy Bisudu és Bisu két külön személy volt. Az előbbi Porun fiának, az utóbbit unokaöccsének tartja. Annak a lehetőségét, hogy bármelyikük nőnemű volt, elveti. Xue szerint Bisudut Bisu követte az ujjurok élén, és ez utóbbit azonosítja Baz kagánnal, amit a két név hangtani hasonlóságaival is alátámaszt.⁶⁰

A kínai forrásokból a II. Türk Kaganátus fennállásának első felére vonatkozóan számos tiele csoport kínai területre való menekülését tudjuk rekonstruálni. A Gansu-folyosóba menekülő tiele törzseken kívül tehát, a kínai határvidék egyéb területeire is érkeztek *tiele* törzsek. Ezeket a Tang az északi határ mentén Liang 涼, Ling 靈, Xia 夏, Feng 豐 és Bing 并 prefektúrák (zhou 州) területén telepíti le.⁶¹ A Yaylaqarok és az ő vezetésük alatt behó-

⁵⁴ A Yinshan jelentőségével kapcsolatban lásd Dobrovits 2005a: 16, Czeglédy 1962, Gabain 1950: 33.

⁵⁵ Kül-tegin K14, K16, Bilgä, K29, Tonyuquq D 15-17. A feliratok angol fordítását lásd, Tekin 1968: 261–295.

⁵⁶ Kül-tegin K14, K16.

⁵⁷ Chen 2019: 30.

⁵⁸ Klyashtorny 1985: 150.

⁵⁹ Duan 1992: 502–503.

⁶⁰ Xue 1992: 421, 445, 465.

⁶¹ A prefektúrák mai elhelyezkedése: Liang – Gansu 甘肅: Wuwei 武威 (ÉSZ: 37.55 KH: 102.38), Ling – Ningxia 寧夏: Lingwu 靈武 (ÉSZ: 37.98, KH: 106.41), Xia –

dolók Liangban, a Gansu-folyosó területén telepednek meg. Ahhoz, hogy a Yaylaqarok és a tiele törzsek, más szóval a tágabb értelemben vett ujjur-ság kapcsolatát megértsük, röviden a többi behódolt tiele történetére is ki kell térnünk. Ezek a menekültek több csoportban, különböző időkben, egymástól függetlenül érkeztek kínai területre.

Ling prefektúrába a 713-ban Qapyan kagán uralma elől menekülő hun, xijie, duolange és huihe törzsekhez tartozó menekültek kerültek. Ezen belül is a huihe, azaz ujjur törzs *Küräbir nemzetsége települt le ezen a területen.

Xia prefektúrába pugu, adie és xueyantuo törzsbeliak költöztek, hogy pontosan mikor, és mennyien, nem tudni, csak azt, hogy a xueyantuoók egy része (40 000 család) 681-ben, más, ismeretlen lélekszámú része pedig 715-ben érkezik ide.

Feng prefektúrába, a Sárga-folyó nagy kanyarulatától közvetlenül északra, a Yin-hegység lábaihoz a sijie, huxue, qibi, xueyantuo, és pugu törzsekből érkeztek menekültek különböző időpontokban, de hogy mikor és hányan, szintén nem tudjuk.

Az említett három prefektúra (Ling, Xia és Feng) *tiele* menekültjeit együttesen a kínai források Hequ 河曲 *tiele* néven említik, mivel a Sárga-folyó, kínaiul Hequnek nevezett, nagy kanyarulatának környékére kerültek.

A negyedik, Bing prefektúrába vándorolt tiele-k, másnéven Hedong 河東 tiele-k 716-ban, tehát Qapyan kagán halálának évében (hogy előtte vagy utána, nem tudjuk) hódolnak be a Tangnak, és kerülnek a Dawu helyőrségtől (Dawu jun 大武軍, Shanxi Shuoxian)⁶² északra. Ők a bayegu, tongluo, huihe, pugu és baixi törzsek közül kerültek ki. Ebben az esetben nem tudjuk, hogy az ujjurok (huihe) mely nemzetsége vagy nemzetségei kerültek erre a területre.⁶³

A Hequ és Hedong tiele-k egyik prefektúrában sem maradnak hosszabb ideig. Lingben a *tielék* már megérkezésük évében, 713-ban, Xiában 716-ban, Fengben 720-ban fellázadnak és visszatérnek északra, a türk fennhatóság alatt álló mongol pusztákra. A Bingben élők 720-ban részt vesznek a szomszédos Feng prefektúra lázadásában, majd szintén visszatérnek északra. A lázadások

Shaanxi 陕西: Jibian 靖边 (ÉSZ: 37.51 KH: 108.25), Belső-Mongólia 内蒙古自治区: Baotou 包头 (ÉSZ: 40.63 KH: 109.64), Bing – Shanxi 山西: Taiyuan 太原 (ÉSZ: 37.86 KH: 112.40)

⁶² Ma Shanxi 山西: Shuoxian 朔县 (ÉSZ: 39.33 KH: 112.40).

⁶³ JTS 8, Duan 1992: 529–530.

és az azokat követő visszaköltözések oka minden esetben a dinasztiát helyi szinten képviselő kormányzók visszaélései és az ebből fakadó konfliktusok voltak.⁶⁴

A Liangba érkező, Yaqlaqarok által vezetett menekültekre vonatkozó kínai feljegyzések a részletek tekintetében jelentős eltéréseket mutatnak, de megegyeznek abban, hogy a türkök elől valamikor 683–704 között a mongol pusztákról a Gansu-folyosóba, egész pontosan Gan és Liang prefektúrák vidékére vándoroltak. Ezek aztán az utóbbi, keletebbre eső, Liang prefektúra igazgatása alá kerültek. A rendelkezésünkre álló forrásokból azt próbáljuk meg kikövetkeztetni, hogy a Yaqlaqar család Liangban töltött évtizedei miként teltek, és ezen események ismeretében hogyan értékelhetjük az Ujjur Birodalom létrejöttének előzményeit, és a birodalomalapítás előtti ujjurság, vagy ha úgy tetszik *tiele* törzsszövetség politikai létét. Az említett évtizedek történéseiről forrásaink az alábbiak szerint emlékeznek meg.

A JTS 195 a Gansu-folyosóba történő vándorlás és az ujjur birodalomalapítás közötti időszakban az ujjur vezetők viselt dolgait nem tárgyalja, csak egy egyszerű felsorolásban adja meg hozzátétőleges uralkodási idejüket és neveiket:

„A Yonglong időszakban (680–681) Dujiezhi, a Sisheng időszakban (684) Fudifu, a Kaiyuan időszakban (713–741) Chengzong és Fudinán voltak egymás után a főnökök, mindegyikük megkapta a helyőrségparancsnoki címet, hogy uralják a barbárok prefektúráit. Az egyes törzseket a bal és jobb oldali *šadok* igazgatták.”⁶⁵

永隆中，獨解支，嗣聖中，伏帝匐。開元中，承宗、伏帝難，並繼為酋長，皆受都督號，以統蕃州，左殺右殺分管諸部。

A JTS 195 ezután csak a Kaiyuan időszak (713–741) eseményeiről számol be részletesebben.⁶⁶ Ekkor az ujjurok (*huigu*) fokozatosan megerősödtek (*jian sheng* 漸盛), majd megölték Liangzhou helyőrségparancsnokát (*dudu*), Wang Junshant 王君揆 (máshol Wang Junchuo), és elzárták az Anxi 安西

⁶⁴ A lázadásokat és azok okait részletesen vizsgálja Duan 1992: 530–536.

⁶⁵ A CFYG 967 lényegében ugyanezt a felsorolást tartalmazza kisebb eltérésekkel. Pl. a JTS 195 *Sisheng* 嗣聖 (684) időszaka helyett a CFYG 967-ben *Zhengsheng* 証聖 időszakot (694–695) találunk.

⁶⁶ A CFYG 967 ennél a pontnál a *Tianbao* (742–56) időszak első éveinek eseményeire ugrik és az Ujjur Kaganátus alapításáról szól.

államait Chang'annal összekötő utat. Ezután Xuanzong császár 玄宗 (ur. 712–756) válaszul büntetőhadjáratot indított ellenük. Az nem derül ki, hogy ennek következtében vagy ez elől az ujgurok egy része az Ötükán-hegységbe (Wudejian shan 烏德健山) menekül, más része pedig déli irányba, Xichengtől 1700 *li* 里 távolságra. A forrás megjegyzi, hogy Xicheng nem más, mint a Han-dinasztia 漢 egyik határőrállomása, Gaoquesai 高闕塞.⁶⁷ Egy harmadik csoportjuk a Xichengtől 300 *li*re északra vándoroltak, egy Qishikou 磧石口 nevű helyre.

A JTS 195 ezután felsorolja a fenti táblázatban szereplő 11 nemzetségnevet, majd a *Tianbao* időszak (742–756) elejének (*tianbao chu* 天寶初) eseményeire tér, amikor is a Yaylaqar nemzetségből származó Guli Peiluo 骨力裴羅 a karlukokkal (geluolu 葛邏祿, *qarluq*) és bászmilokkal (baximi 拔悉蜜, *basmil*) szövetségben elpusztítja a II. Türk Kaganátust.

A XTS 217 bővebben szól a Bili (máshol Bisudu) halála utáni időkről, tehát a nagyjából 663–742 terjedő évtizedekről. E szerint a forrás szerint Bili halála után fia, Dujiezhi lép a helyére. Wu császárné idejében (Wuhou 武后, ur. 683–704) a türk Qapyan kagán megerősödik és birtokba veszi (*qu* 取) a tiele-k régi területeit. Ezért az ujgurok (*huihe*) a qibi, sijie és a hun törzsek társaságában átkelnek a Góbin (*Qi* 磧), majd Gan és Liang prefektúrák között telepednek le. A Tang ezután gyakran alkalmazza legjobb lovasaitak segédcsoportokként. Mitán Dujiezhi meghal, fia, Fudifu öröklő pozícióját. Ő a következő évben segíti a Tangot a Qapyan kagán elleni küzdelemben, minek során Qapyant meg is ölik. Ekkor a tongluo és baixi együtt behódolnak a Tangnak, majd a dinasztia őket Dawu helyőrségtől északra telepíti le.

A ZZTJ 211 másképpen ír Qapyan kagán halálának körülményeiről. Itt Qapyan először megtámadja és megveri a *bayegu* 拔曳固 törzset, majd különösebb óvintézkedések nélkül ver tábort éjszakára. Ezt kihasználva a bayeguk maradékai az éj leple alatt rátámadnak Qapyan táborára, és lemészárolják a kagánt. Levágott fejét a Tang udvarba küldik. Ezután öt törzs, a bayegu, a huihe, a tongluo, a baixi és a pugu behódol (*lai xiang* 來降), őket a Dawu helyőrségtől északra telepítik le. A XTS 217 és a ZZTJ 211 ez utóbbi megjegyzései egyértelműen a Bing prefektúrába került tiele menekültekre, a 716-os év eseményeire vonatkoznak.

⁶⁷ Gaoquesai romjai Belső-Mongóliában Xöx-öndör (Huhe wendu'er 呼和溫都爾, ÉSZ: 40.95 KH: 106.81) környékén található.

Az XTS 217 az egyetlen forrás, mely szerint Fudifu szerepet játszott Qapyan legyőzésében. A krónika szerint Fudifu halála után Chengzong követi őt a Gansuba vándorolt ujjurok élén. Ebben az időben Liangzhou parancsnoka (*dudu*), Wang Junchuo igaztalanul lázadással vádolja meg az ujjurokat (*wu bao qi zui* 誣暴其罪) és száműzi Chengzongot. Erre Chengzong egyik fiatalabb nemzetségbelije (*zuzi* 族子), a Hanhai helyőrség hadnagyi rangját (*sima* 司馬) viselő Hushu bosszúból, embereivel meggyilkolja Wang Junchuót és elzárják az utat, melyen keresztül Anxi államaiból a követségek és az adó (*chaogong* 朝貢) eljut az udvarba. Később Hushu a türkökhöz menekül, ahol meghal. Halála után fia, Guli Peiluo lép a helyébe (*li* 立), aki a Tianbao korszak (742–756) elején, amikor a türkök között felfordulás (*luan* 亂) támad, a karlukokkal és bászmilokkal szövetkezve megtámadja és elzavarja Wusu 烏蘇, azaz Ozmiš kagánt. Három évvel később leszámol szövetségeseivel és megteszi magát kagánnak, megalapítva az Ujjur Kaganátust. A THY 98-ban lényegét tekintve ugyanezt olvashatjuk. Itt Ozmiš kagán neve Wusumishi 烏蘇米施 alakban szerepel.

A ZZTJ 213, valamint a JTS 103 és a XTS 133 Wang Junchuónak szentelt fejezetei egyetértenek a JTS 195 és a XTS 217 ujjurok Gansuba történő költözését említő közlésekkel. A ZZTJ 213 ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy a négy ujjur törzs Qapyan elől (*yi bi zhi* 以避之) menekült Gan és Liang prefektúrák vidékére. Ez a forrás a többinél nagyobb részletességgel számol be az ujjurok és Wang Junchuo közti konfliktusról. Junchuo az itt írtak szerint a Hexi kormányzó-parancsnoka (Hexi *jiedushi* 河西節度使) címet viselte, lekicsinylően bánt (*qing* 輕) az ujjurokkal és a törvények erejével korlátozta őket (*yi fa sheng zhi* 以法繩之). Ezért a négy törzs megneheztelt (*chiyuan* 恥怨), követet küldtek a Keleti Fővárosba (Dongdu 東都), azaz Luoyangba (洛陽) és panasszal éltek ellene (*zi su* 自訴). Wang Junchuo válaszul azzal vádolta a négy törzset, hogy titkon lázadást fontolgatnak (*qian you panji* 潛有叛計) a dinasztia ellen.

A császár erre messze délre száműzte a törzsek vezetőit. Chengzongot, az ujjurok és egyben a négy törzs vezetőjét Rangzhouba 邠州, a hun törzs vezetőjét, Dade-t 大德 Jizhouba 吉州, a qibi törzs főnökét, Chengminget 承明 Tengzhouba 藤州, a sijie törzsfőt, Guiguót 歸國 pedig Qiongzhouba 瓊州.⁶⁸

⁶⁸ Az említett prefektúrák elhelyezkedése: Rangzhou – Guangxi Zhuang Autonóm Terület (Guangxi Zhuang zu zizhi qu 广西壮族自治区): Shangsi 上思 (ÉSZ: 22.15

A ZZTJ 213-ból azt is megtudjuk, hogy Chengzong száműzetéséig Hanhai helyőrség főparancsnoka volt (瀚海大都督), a többi törzsfő pedig mind parancsnoki (*dudu*) tisztséget viselt. A THY 98 csak Chengzong száműzetését említi, és hozzáteszi, hogy ő Rangzhouban nem sokkal később meghal. Az ezután történetekről már nem tesz említést.

A ZZTJ 213 szerint Chengzong száműzetése után Hanhai főparancsnoki címét fia, Fudinán 伏帝難 kapja meg. Chengzong nemzetségének egyik tagja (*zuzi*), Hushu ekkor összegyűjti embereit, hogy bosszút álljon Chengzong száműzetéséért (*wei Chengzong baochou* 為承宗報仇). Először követet küld a tibetiekhez, hogy azoktól engedélyt kérjen áthaladásra a türkökhöz (*hui Tubo qian shi jian dao yi tujue* 會吐蕃遣使問道詣突厥). Ezután Ganzhou-tól délre egy rajtaütés során megöli Wang Junchuót és legfontosabb embereit, majd Wang Junchuo holttestével együtt Tibetbe (vagy pontosabban inkább tibeti területre) menekül (ZZTJ 213: *zai qi shi ben Tubo* 載其屍奔吐蕃, JTS 103: *tuo qi shi yi ben Tubo* 馱其屍以奔吐蕃). A liangzhoui seregek üldözőbe veszik, mire Hushu megszabadul a holttesttől és nélküle folytatja útját (*qishi er zou* 棄屍而走). Hushu menekülésével a Yaylaqar nemzetség tagjai egy időre kikerülnek látóterünkől. A kínai források már csak Guli Peiluót említik a karluk-bászmil-ujgur hármas szövetség és a türkök bukása kapcsán. A XTS 217-ből mindössze annyit tudunk még meg, hogy Guli Peiluo Hushu fia volt. Azt, hogy Hushu pontosan kiknek a társaságában tért vissza a mongol pusztákra, nem tudjuk, viszont valószínű, hogy nem tartott vele az egész gansui ujugurság.

Pulleyblank szerint a 727-ben történt incidenst követően nem minden ujugur törzs menekült a Gansu-folyosóból a II. Türk Kaganátus területére. Azok, akik maradtak, később az Ujugur Kaganátus bukása (840) után egybeolvadtak a szintén a Gansu-folyosóba menekülő ujugurokkal.⁶⁹

A Hushu menekülését utáni legközelebbi évszám, amit a Yaylaqarokhoz kapcsolhatunk, 739. A Shine-usu felirat szerint ebben az évben kapta meg El Etmış kagán (másként Moyanchuo, *Bayan čor, ur. 747–759) apja, tehát Guli Peiluo a *šad* tisztséget.⁷⁰ A felirat szövege a továbbiakban már El Etmış birodalomgyesítő tevékenységét, azaz a pusztai törzsek ellen vezetett had-

KH: 107.97), Jizhou – Jiangxi 江西: Ji'an 吉安 (ÉS: 27.11 KH: 114.91) Tengzhou – Guangxi 广西: Teng 藤 (ÉS: 23.37 KH: 110.89).

⁶⁹ Pulleyblank 1956: 38, erről lásd még Skaff 2012: 189–190.

⁷⁰ Kamalov 2003: 78.

járait részletezi. Ezek legnagyobb részét a *tiele* törzsek a feliraton *sekiz oguz* („nyolc oguz”) néven említett (feltehetően az ujjurok nélküli nyolc oguz törzs) elleni hadjáratok teszik ki. A kagán ellenségei közt az egyik leg-erősebb a bayırqu (Kamalovnál: bayarku, a kínai forrásokban: bayegu) törzs volt, az a törzs, amelyik 35–40 évvel korábban Qapyan kagán és a türk hegemónia ellen vívott ádáz harcot.⁷¹

A Yaylaqarok helyzete a II. Türk Kaganátus idején

Összegzés II.

Elteriš, majd 691-től fia, Qapyan kagán számos hadjáratot vezetnek, hogy ismét uralmuk alá hajtsák a mongol puszták törzseit, elsősorban az ujjurokat és az egyéb tiele törzseket.

A 680-as évek végén, 690-es évek elején a Yaylaqarok vezette négy törzs menekülésével a Tang dinasztia a mongol pusztákon alulmarad az éppen erőre kapó II. Türk Kaganátussal szemben. Láttuk, hogy a Yaylaqar főnök, a Gansu-folyosóban is viseli még a főtábornoki tisztségét, sőt a CFYG 992 szerint a kagáni címet is. A többi törzsfő szintén megtartja tábornoki rangját. A mongol puszták ellenőrzésére létrehozott protektorátus ekkor már csak névleg létezik.

A *tiele* törzsek nagy része ezalatt továbbra is a mongol pusztákon marad és a türkök uralma alá kerül. Qapyan kagánnak a 8. század első évtizedére sikerül uralma alá hajtania a mongol pusztákat. 707-re a bayeguk, 709-re pedig a čikek, az ázok és a kirgizek (qıryız) is a II. Türk Kaganátus alattvalóivá válnak. A puszták egyesítése után Qapyan 711-től délnyugati irányba terjeszkedve a nagy kereskedelmi utak feletti ellenőrzésre tesz kísérletet. Hatalmas hadi vállalkozása során seregei egészen Szamarkandig jutnak, ahol a kezdeti sikerek után vereséget szenvednek az araboktól. Ezt 714-ben egy újabb súlyos vereség követi a dzsungáriai Bešbalıqnál (kínai Beiting 北庭).

A nyugati hadjárat kudarcait követően jelentős fordulat áll be a türkök és alávetettjeik viszonyában.⁷² Nyugaton a karlukok 715-ben behódolnak a Tangnak, keleten a tatabik és kitajok is fellázadnak, majd a következő két

⁷¹ Kamalov 2003: 83–84.

⁷² Qapyan nyugati hadjáratáról és következményeinek részletes elemzéséről lásd Dobrovits 2005b.

évben a mongol pusztákon maradt tiele törzsek is követik példájukat. Miután többször összezsapnak a türkökkel, behódolnak Kínának.⁷³ Qapyan kagának nemcsak új területeket nem sikerült szereznie, de birodalma nagy nehezen megteremtett egysége is felbomlott. 716-ban Qapyan éppen az újraegyesítés során a lázadó tiele-kkel vívott harcok közben, a bayegu törzs felett aratott győzelmét követő éjszakán vesztí életét, legyőzöttjei ellensapásában. A kagán halálát követően az addig visszahódított törzsek egy része nyugatra vándorol, más részük pedig délre, hogy ezek is behódoljanak a Tangnak és kínai területen telepedjenek le. A tiele törzsek egy része tehát még Qapyan (vagy akár Elteriš) életében éppen az ő hadjáratai elől menekül kínai területre, más része pedig nyugati hadjárata idején, távollétét kihasználva, megint mások pedig halála után, feltehetően az ezt követő belviszály következtében. A Yaylaqarok által vezetett négy törzs az előbbieik közé tartozik. Az ő csoportjuk az, amelyik a II. Türk Kaganátus alatti időkben, a legkorábban menekülnek Kínába és a legkésőbb térnek vissza a pusztákra. A többi tiele törzs mindössze néhány év tartózkodás után elhagyja a kínai határvidéket. A visszatérés oka kivétel nélkül a helyi kormányzó és a törzsek közt támadt konfliktus volt. Nem elhanyagolható körülmény, hogy a tiele törzsek visszatérésének időpontja szintén kivétel nélkül már Bilgä kagán uralmára esik. A kagán és fivére Kül tegin alatt ismét erőre kapó II. Türk Kaganátus nagy vonzerőt jelenthetett a határ menti kínai kormányzók abúzusától szenvedő törzsek számára. 727 után, mikor a Yaylaqarok visszatérnek a pusztákra, a II. Türk Kaganátus második és egyben utolsó nagy virágkorát éli. A Yaylaqarok vezéréről, Hushuról többé nem hallunk, de a fiaként említett Guli Peiluo minden bizonnyal fontos pozíciót kap a türköktől. A Moghon Shine-usu felirat szerint talán a *šad* tisztséget kapja. 734-től kezdődően Bilgä kagán és Kül tegin halálával újabb belviszály bontakozik ki a türköknél. Ebből a válságból azonban már nem sikerül kilábalniuk és egy évtized múlva Guli Peiluo és ujugurjai kerülnek hatalomra az Ötükän vidékén.

A tanulmányunk elején feltett, eddig még megválaszolatlanul maradt kérdéseket a tárgyalta alapján a következőképpen tudjuk tehát megválaszolni:

Az Ujgur Birodalom alapítóinak elődei legtágabban értelmezve is csakis a Yaylaqarok lehetnek. Nagy pontatlanság lenne a birodalomalapító ujugurokat a tiele törzsekkel azonosítanunk. Mint láttuk, ezek a tárgyalta időszak

⁷³ Yang 2008: 57–58.

alatt (nagyjából 600–745 között) szinte sosem alkottak egységfrontot. Ezért erre az időszakra vonatkozóan legalábbis a „tiele törzsszövetség” kifejezés használata sem helytálló. Láthattuk, hogy egyes csoportjaik hol Kínával, hol a türkökkel álltak szövetségben, sőt nemegyszer törzseik is több részre szakadtak. Kitűnő példa erre a qibi törzs, melynek egy része 642-ben a xueyan-tuókhoz pártolt, míg törzsfőjük, Qibi Heli és feltehetően a hozzá hű egyéb vezetők a Tang oldalán maradtak. A Kína különböző területeire, különböző időkben menekültek között is találunk ugyanabból a törzsből valókat. Ezt láthattuk például az ujjur (a szűkebb értelemben vett ujjurok), a pugu és hun törzseknél is. A birodalomalapítást megelőző mintegy másfél évszázad történetében nem mutatható ki a tiele törzsek összessége vagy akárcsak többsége által képviselt szándék, mely a türk uralom megdöntésére és egy saját kaganátus létrehozására irányult volna. A türk fennhatóság alatt élt tiele-k (de talán még csak a szűkebb értelemben vett ujjurokra sem mondható ez el) nem készültek – legalábbis egységes fellépéssel nem – ilyesmire. A Shine-usu és a Tariat feliratok szerint a Yaylaqarok uralmának, és a puszták egyesítésére irányuló törekvéseinek a *tiele* törzsek egy jó része egészen a 750-es évek végéig ellenállt.⁷⁴ Egyedül a Yaylaqar nemzetség megmaradt (értsd: nem száműzött) vezetői voltak azok, akik korábbi hatalombirtoklásuk (a protektorátusban betöltött vezető szerepük) jogán efféle ambíciókat dédelgethettek. A 727-es incidenst követő visszatérésük a pusztákra véleményem szerint még semmiképpen sem nevezhető a hatalom megszerzésére törő kísérletnek vagy előkészületnek. Sokkal inkább ugyanarról lehet ez esetben szó, mint a többi visszatérő törzs esetében, nevezetesen az újabb virágkorát élő pusztai hatalom kínálta lehetőségekről. Ennek a rövid másodvirágzásnak a néhány évvel későbbi hanyatlása, a Bilgä és Kül tegin halálát követő zűrzavar teremt majd csak alkalmat a hatalomgyakorlásban már tapasztalt nemzetség sarja, Guli Peiluo számára, hogy saját pusztai birodalom építésébe kezdjen. Míg Guli Peiluo elődei csak szigorú kínai gyámkodás alatt, tulajdonképpen a Tang helytartóiként gyakorolhatták hatalmukat a pusztákon, addig ő és utódai már egy Kínától teljesen független, sőt a 755-től kirobbanó felkelések nyomán⁷⁵ egy Kínának feltételeket diktáló pusztai

⁷⁴ Tekin 1983: 49–52 (a harcokat említő szövegrészletek a szerző angol fordításában, 753-ig), Kamalov 2003: 83–88.

⁷⁵ 755 legvégén a Tang-dinasztiát az An Lushan-féle 安祿山 felkelés rázza meg és taszítja káoszba egészen 763-ig. A Tang-udvar a felkelők leverésében kénytelen az

birodalom urai lehettek. Erre a lehetőséget pedig éppen korábbi ellenségeik, a türkök teremtették meg nekik. Kaganátusuk restaurálásával, a Yaylaqarok elűzésével és az általuk addig fenntartott és működtetett protektorátus lebontásával szüntették meg a mongol puszták Kínától való függését.

Bibliográfia

Elsődleges források rövidítései:

JTS = *Jiu Tangshu* 舊唐書 (*A Tang-dinasztia régi története*), ed. Zhao Ying 趙瑩, Liu Xu 劉昫, Zhang Zhaoyuan 張昭 (kb. 940).

TD = *Tongdian* 通典, Du You 杜佑 (801)

THY = *Tang Huiyao* 唐會要 (*A Tang-dinasztia intézményes története*), Wang Pu 王溥, 961

XTS = *Xin Tangshu* 新唐書 (*A Tang-dinasztia új története*); Ouyang Xiu 歐陽修 et al., (1043–60).

ZZTJ = *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (*A kormányzást segítő átfogó tükör*), Sima Guang 司馬光 (1084).

CFYG = *Cefu yuangui* 冊府元龜 (*Hivatali feljegyzések fő jósteknőse*), Wang Qinruo 王欽若 et al. (1013).

Másodlagos szakirodalom

Chavannes, Édouard 1903. *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux: recueillis et commentés par Édouard Chavannes*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve (újra kiadva 2006: Chicoutimi, Québec, online elérhetőség: http://classiques.uqac.ca/classiques/chavannes_edouard/toukiue/chav_toukiue.pdf, utoljára megtekintve: 2018. december 1.)

Cen Zhongmian 岑仲勉 2004. *Tujue jishi* 突厥集史 [A türkök gyűjteményes története]. Beijing: Zhonghua Shuju.

Chen, Hao 2019. „Baz Qayan and the Transformation of Toquz Oγuz.” *Chronica* 18. (megjelenés előtt)

Czeglédy, Károly 1962. „Čoγay quzi, Qara-qum, Kōk-ōng.” *Acta Orientalia Hung.* 15/1-3: 55–69.

ujgurokat segítségül hívni, akik nélkülözhetetlenségük tudatában nagy hatékonysággal zsákmányolják ki a dinasztiát és szabnak feltételeket az udvarnak. Bővebben lásd Mackerras 2000: 224–225.

- Drompp, Michael R. 2007. „Chinese ‘Qaghans’ Appointed by the Turks.” *T’ang Studies* 25: 183–203.
- Dobrovits Mihály 2005a. „‘Nemzethalál’ vagy kereskedelmi érdek? Az İduq Ötükän yış (Szent Ötükän erdő) az orchoni feliratokon.” *Acta Universitatis Szegediensis: Acta Historica* 121: 95–112.
- Dobrovits Mihály 2005b. „The Great Western Campaign of the Eastern Turks (711–714).” *Acta Orientalia Hung.* 58/2: 179–185.
- Duan Lianqin 段连勤 1992. Dingling, Gaoju yu Tiele 丁零, 高车与铁勒 [Dinglingek, gaojuk és tiele-k]. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Gabain, A. von 1950. „Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken.” *Der Islam* 29/1: 30–62.
- Golden, Peter B. 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Graff, David A. 2002. *Warfare in Chinese History, 300–900*. [Series ed. Jeremy Black Warfare and History.] London & New York: Routledge.
- Hamilton, J. R. 1955. *Les Ouighours à l’époque des Cinq dynasties d’après les documents chinois*. [Bibliothèque de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, Vol. X] Paris, Imprimerie Nationale, Presses Universitaires de France.
- Hamilton, J. R. 1962. „Toquz-oyuz et on-uygur.” *Journal Asiatique* 250: 23–64.
- Hayashi, Toshio 1990. „The Development of a Nomadic Empire: The Case of Ancient Türks (Tujue).” *Bulletin of the Ancient Orient Museum* XI: 135–184.
- Kafesoğlu Ibrahim 2015. *Türk millî kültürü* [Török nemzeti kultúra]. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kamalov, A. K. 2001. *Drevnie Ujgury VIII–IX vv.* Almaty: Naš Myr.
- Kamalov, A. K. 2003. „The Moghon Shine Usu Inscription as the Earliest Uighur Historical Annals.” *Central Asiatic Journal* 47/1: 77–90.
- Klyashtorny, S. G. 1985. „The Tes Inscription of the Uighur Bögü Qaghan.” *Acta Orientalia Hung.* 39/1: 137–156.
- Lin Gan 林干 2007. *Tujue yu huihe shi* 突厥与回纥史 [A türkök és az ujjurok története]. Huhehaote: Neimenggu Renmin Chubanshe.
- Liu Mau-Tsai 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T’u-küe)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Mackerras, C. 1972. *The Uighur Empire According to the T’ang Dynastic Histories: A Study in Sino-Uighur Relations 744–840*. [Asian Publication Series, No. 2] Canberra: Australian National University Press.
- Mackerras, C. 2000. „Uygur-Tang relations, 744–840.” *Central Asian Survey* 19/2: 223–234.
- Mackerras, C. 2008. The Uighurs in (Sinor, D. ed.) *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge University Press, pp. 317–342.
- Marsone, P. 2011. *La steppe et l’empire : la formation de la dynastie Khitan (Liao) IV^e–X^e siècle*. Paris: Le Belles Lettres.

- MET IV. = Batsüren, B., Mönxtulga, R. 2017 *Mongoliin Ertnei Tüüx IV. Türeg, uigur* [Mongólia korai története IV.: türkök és ujgurok]. Ulanbaatar: MUIS-iin Mongol Sudlaliin Xüreele.
- Sinor, D. 1998. „The Uighurs in Mongolia and the Kyrgyz.” In: M. S. Asimov and C. E. Bosworth (eds.) *History of civilizations of Central Asia*, Vol. IV. *The age of achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century. Part One. The historical, social and economic setting*. Paris: UNESCO, 191–200.
- Pan, Yihong 1992. „Early Chinese Settlement Policies towards the Nomads.” *Asia Major* (3rd series) 5/2: 41–77.
- Pan, Yihong 2012. „Integration of the Northern Ethnic Frontiers in Tang China.” *The Chinese Historical Review* 19/1: 3–26.
- Pulleyblank E. 1956. „Some Remarks on the Toquz-oquz problem.” *Ural-Altaische Jahrbücher* 38: 35–42.
- Skaff, J. K. 2012. *Sui-Tang China and its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power, and Connections, 580–800*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Tekin, Talat 1983. „The Tariat (Terkhin) Inscription.” *Acta Orientalia Hung.* 37/1-3: 43–68.
- Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsia történet*. [2., jav. kiadás] Budapest: Balassi Kiadó.
- Vér Márton 2014. „A pusztából a kancelláriába, avagy hogyan lettek az ujgurok steppei nomádokból a Mongol Birodalom tanítói és szürke eminenciásai.” In: Bárány Tibor et al. (szerk.) *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. Budapest: L'Harmattan, 327–344.
- Xu, Elina-Qian 2005. *Historical Development of the Pre-Dynastic Khitan* (Academic Diss., University of Helsinki)
- Xue Zongzheng 薛宗正 1992. *Tujue shi 突厥史* [A türkök története]. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Yang Shengmin 杨圣敏 2008. *Huihe shi 回纥史* [Az ujgurok története]. Guilin: Guangxi Shifan Daxue Chubanshe.

CSILLAGOK A SELYEMÚT FELETT

EMLÉKEIM ECSEDY ILDIKÓRÓL

BARLAI KATALIN

1975-re az ENSZ Nemzetközi Nőévet hirdetett, amivel a nők egyenjogúsítását kívánta elősegíteni. A Magyar Televízió ebből az alkalomból az akkoriban népszerű „Önök kérték” című kívánságműsor mintájára „Nők kérték” címmel készített egy összeállítást, amelyben a legváltozatosabb foglalkozású nőkkel beszélgettek munkájukról. Így kerültem én a műsorba mint csillagász. Mind-egyikünket megkérdeztek, hogy a szorosan vett munka mellett kinek milyen más érdeklődése, hobbija van. Azt válaszoltam, hogy az enyém *a régi épületek tájolóása és a nem európai időszámítások*. Végül választhattunk egy zeneszámot.

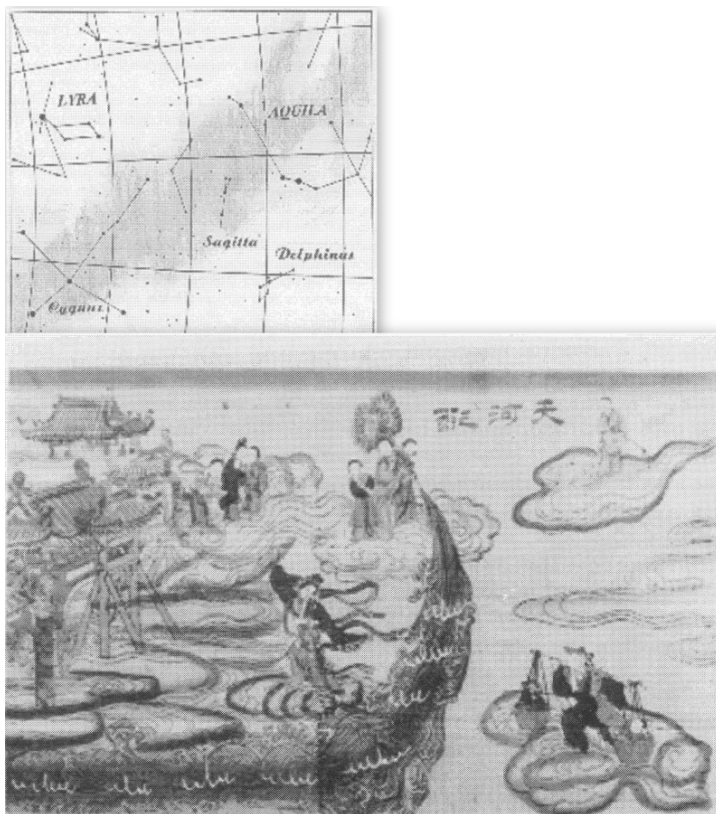
Kisvártatva kézzel írt levelet kaptam Ildikótól, amelyben ismeretlenül azt kérdezi, volna-e kedvem vele dolgozni bizonyos kínai csillagászati problémákon. Örömmel mondtam igent, és innen számítható együttműködésünk, amely egészen a haláláig tartott. (Akik előtt ismeretes Ildikó sorsa, betegségének alakulása, azok számára a kézzel írt levélnek időjelző szerepe van.) Ildikó időszámítási problémája egy bizonyos *Tűzcsillagra* vonatkozott. A *Dalok könyve* 154. énekében, amely egy tíz hónapos mezőgazdasági év teendőinek leírása, többször ismétlődik a „Hetedik hónapban lehanyatlik a Tűzcsillag” verssor. (Weöres Sándor gyönyörű, de pontatlan fordításában: „Hetedik hónapban hullócsillag árad.”)

Mi volt a Tűzcsillag, mikor és hány ezer éven át jelezhette az őszi betakarítási munkák idejét az ősi Kínában? Bár ötletek születtek, készültek számítások, még nemzetközi együttműködésben is, de a probléma egyelőre megoldatlan maradt.¹ A Selyemút menti csillagmítoszokkal kapcsolatban azonban adódtak eredményeink.

¹ Ecsedy – Barlai – Dvorak – Schult 1988.

A Pásztorfiú és a Szövőlány

Az első világháború végén egy magyar hadifogoly Kínán keresztül tért haza Oroszországból. Útközben vásárolt egy képet egy kínai piacon. Ez a kép – egy újévi üdvözlés – most a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Múzeumban van. Dr. Ferenczy Mária hívta fel rá Ildikó figyelmét, és az ő jóvoltából készíthettünk fényképfelvételt is. A kép egy régi kínai mítoszt ábrázol, a Pásztorfiú és a Szövőlány történetét.



1. ábra. A csillagterképen az égbolt 2000 évvel ezelőtti képét állítottuk be.
A festett papírkép XIX. századi.

A Római Birodalom és Kína között a kereskedelmet nomád sztyepei törzsek bonyolították le, összekapcsolva így Kínát a mediterrán szférával. A kínai csillagászati hagyomány szerint a sztyeppéről származó Pásztorfiú

csillagképe a Sas (*Aquila*) és a földműveseket jelképező Szövőlány csillagképe a Lant (*Lyra*). A fiú és a lány között szerelem szövődik, amely azonban nem teljesülhet be. Elválasztja őket különböző életformájuk. A sztyeppei nomád állattenyésztés, amelyet a fiú képvisel, összeegyeztethetetlen a földművesek letelepedett életmódjával, amelyet a lány jelképez. A lány anyja a biztonság kedvéért az „Égi Folyót” önti középük akadályként.

A régi kínai hagyomány szerint a földi ábráknak egy égi kép felel meg. Esetünkben a megfelelő égi ábrát egy csillagtérképen is megtalálhatjuk. A térkép az égbolt mintegy 2000 évvel ezelőtti állapotát mutatja. A csillagtérkép és a 19. században készült újévi lap egymással könnyen fedésbe hozhatók (1. ábra). A nyári égbolt feltűnően szép csillagképe a *Lyra*, legfényesebb csillaga a *Vega*. Ha ezt ráillesztjük a képeslap Szövőlányára, a Pásztorfiúra pedig az *Aquila* csillagkép kerül, közöttük látható akadályként, a Tejút jelenik meg.² A városoktól távol, nyári estéken ezt a történetet az égbolton mi is láthatjuk. A régi kínaiak még látták az eget.

Két látogatás

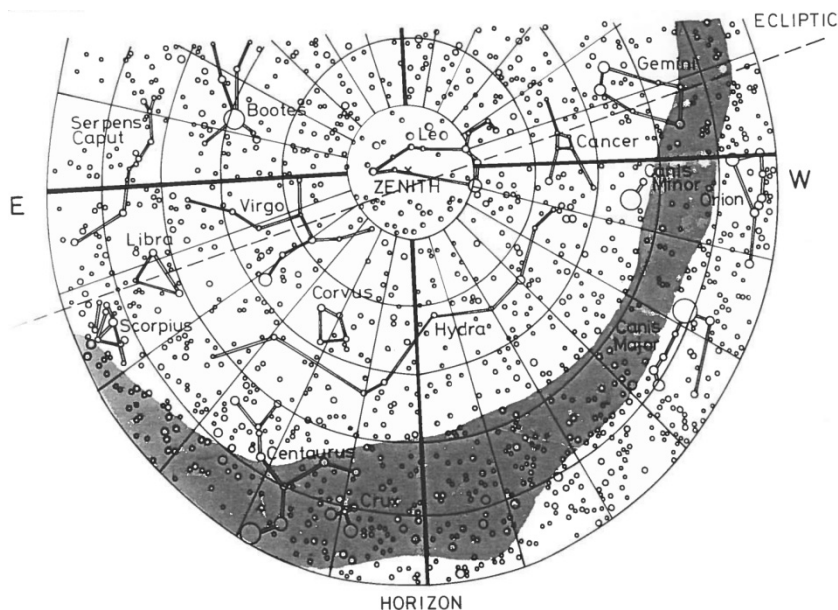
A Csillagvizsgáló Intézetben van egy szerény vendégszoba, amelyet átutazó – többnyire külföldi – kollégák néhány napra igénybe vehettek. A múlt század utolsó éveiben többek között egy kínai kolléga is vendégeskedett itt, nyugati konferenciáról vagy tanulmányútról hazatérően. Volt ugyanis egy igen kedvező lehetőség: Budapestről közvetlenül el lehetett jutni vonaton Irkutszkig igen olcsón, kb. 50 dollárért. A jegyre azonban várni kellett néhány napot – előjegyzési rendszer volt a sok jelentkező miatt. Felajánlottam a kollégának, hogy egyik délután elviszem Ildikóhoz. Létrejött a találkozás. Barátságos kézfogás után több órás beszélgetés következett kínaiul. Én közben teáztam, Ildikó tündéri édesanyja mindig megkínálta a látogatókat.

Néhány év múlva ugyanez a kolléga hazatérően újra megszállt a Csillagvizsgálóban. Most ő javasolta, hogy keressük fel Ildikót. Örömteli viszontlátás. A kínai nyújtja a kezét. Ildikó nem mozdul, zavart csönd. Aztán mindkettőjük tapintatának és intelligenciájának köszönhetően lassan feloldódott a feszültség. Jó hangulatú emléke maradt a találkozásnak.

² Ecsedy – Barlai 2002.

Orion, Skorpió és két fejedelemség

Bár a Föld forgása következtében az égboltnak ugyanaz a sávja vonul át, ugyanolyan látványt nyújtva a Selyemút két végén, mégis nagyon különböző magyarázatok születtek ugyanarra a jelenségre. A mediterrán mítoszok Artemis és Diana köré csoportosulnak. A szűz istennő kényesen vigyázott, hogy őt és kíséretét tiszteletben tartsák. Orion pedig megszegve ezt a szabályt zaklatta és szerelmével üldözte Diana kísérőit, sőt magát az istennőt is. Ez a mondák egyik csoportja. Más változatok szerint éppen hogy nem üldözte szerelmével. Mindenesetre Diana haragra gerjedt, és bosszút akart állni. Miután Orion felkerült az égboltra a szörnyű Skorpiót uszította rá, hogy fullánkjával halálra sebezze.



2. ábra. Az „Égi Folyó”, a Tejút összeköti a két ellenséges fejedelemséget.

Mikor a Chen-Skorpió kel, a Shen-Orion éppen nyugszik,
így látszik 30 fok északi szélességen.

Ez azonban a két alak égi helyzete miatt teljesíthetetlen feladat. A csillag-térképre nézve rögtön látszik, hogy miért. Az égnek ez a látványa (2. ábra) az északi szélesség 30–35. fokán tárulna elénk, vagyis jól látható a mediterrán vidékről és Kína nagy részéről is. Látszik, hogy az Orion és a Skorpió

az Égi Folyó szemközti oldalain vannak, másrészt a köztük levő távolság behozhatatlan: az egyik éppen felkel, mikor a másik már lenyugszik.

Ezt jelenti a látvány a Selyemút nyugati végén. Keleten pedig két ellenséges fejedelemség – Chen és Shen évszázados ellentéte, háborúskodása jelenik meg az égbolton. Ez a magyarázat a Zhou időkben keletkezett az Egységes Birodalom megalakulása előtt.

Bár a nyugati csillagképek, az Orion és a Skorpió nem egészen felelnek meg a Chent és Shent jelentő kínai csillagképeknek, egyértelmű, hogy az égboltnak ugyanazt a „faltját”, területét jelentik. A Shen az Orion középső részét jelenti, magában foglalva az Antarest és két hozzá közeli csillagot, a Chen pedig az Orion övét, ami szintén egy jellegzetes alakzat. E csillagképek egymáshoz képesti mozgása mindkét, egymástól nagyon eltérő kultúrában is az üldözés képét idézi fel.³

Epilógus

A legutóbbi 3000 évet tekintve az Antares láthatósága, kelése-nyugvása ideje megfelel a *Dalok könyvében* emlegetett Tűzcsillagénak. Ha azonban Kína története messzebbre nyúlik vissza a múltba, mint ahogy ma gondoljuk, más Tűzcsillagot kell keresnünk. A földtengely precessziója miatt már nem lehet Tűzcsillag az Antares. Ildikónak ez a sejtése a kínai történelem kezdeiről jelentsen ösztönzést a további kutatásokra.

Bibliográfia

- Ecsedy, I. – Barlai, K. 2002. „Les astres au-dessus de la Route de la Soie, de la Chine à l’Empire Romain.” In: Florin Stanescu (ed.) *Ancient Times, Modern Methods*. Alba Iulia: Ulise Press, 97–101.
- Ecsedy, I. – Barlai, K. – Dvorak, R. 1995. „Evidence in the Sky.” In: E. Pásztor (ed.) *Archaeoastronomy from Scandinavia to Sardinia – Current Problems and Future of Archaeoastronomy 2* Budapest: ELTE University, 99–104.
- Ecsedy, I. – Barlai, K. – Dvorak, R. – Schult, R. 1988. „Antares Year in Ancient China.” In: A. Aveni (ed.) *World Archaeoastronomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 184–185.

³ Ecsedy – Barlai – Dvorak 1995.

AZ ÁLDÁS, A CSODA ÉS AZ ÁRTÓ HELYSZELLEM

NÉHÁNY ISZLÁM GYÖKERŰ TERMINUS JELENTÉSÉNEK VÁLTOZÁSA A TÖRÖK NYELVEKBEN

DALLOS EDINA

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

1923-ban N. I. Ašmarin azt írta csuvas szintaxisában,¹ hogy a csuvas *kiremet* (mely a csuvas pogány hitvilág egyik legmeghatározóbb és egyben legfélelmetesebb alakja) kapcsolatot mutat a meghalt muszlim szentek kultuszával. Ezt a félmondatát 17 kötetes szótárába is beillesztette,² később pedig etimológiai szótárában Fedotov is idézte.³ Ez a rövidke utalás ezen kívül másutt nem nyert részletesebb kifejtést, e cikkemben egy lépést szeretnék tenni a kérdés részletesebb vizsgálata felé. A *kiremet* (más török nyelvekben *karamat* / *kāramāt* / *kirāmāt* / *karomat*⁴) a muszlim törökség körében jól ismert fogalom, mely alapvetően pozitív tartalmú és bizonyos emberek által véghezvitt 'csoda' vagy 'csodálatos erő' jelentésű. Dolgozatom második részében a szó pontosabb jelentését igyekszem körüljárni a közép-ázsiai és a Volga-vidéki török nyelvekben.

E fogalom, illetve ennek értelmezése ugyanakkor tágabban része egy olyan problémakörnek, mely az iszlámra tért törökségi népek esetében az iszlám, a népi-iszlám és a korábbi helyi hiedelmek viszonyát igyekszik tisztázni. Az iszlamizáció folyamata, mely a törökség esetében több évszázados folyamat volt (különösen Belső-Ázsiában) természetesen sok kevert vallási-mágikus formát hozott létre. Ezek egyik típusa az, amikor korábbi képzetek átalakulva, az iszlám keretein belül élnek tovább. Van ugyanakkor egy másik jelenségcsoport is, amikor az iszlám bizonyos tényezői hasonulnak a korábbi

¹ Ašmarin 1923: II, 270.

² Ašmarin 1994: VI, 237.

³ Fedotov 1996: I, 297.

⁴ A vonatkozó törökségi adatokat a későbbiekben részletesebben tárgyalom.

helyi formákhoz, esetleg olyan új jelenségek jelennek meg, melyek korábban egyik vallási kultúrát sem jellemezték.

Ebbe az értelmezési keretbe ágyazva a *kiremet* (*karamat*) fogalma mellett még néhány másik olyan példát is igyekszem bemutatni, melyek nyelvi- leg ugyan szintén az iszlám vallási szókincs részei, azonban jelentésük módosult. Ennek az átalakult jelentésű, muszlim eredetű szókincsnek van néhány olyan darabja, melyről sok adat áll rendelkezésre, és több kutató is foglalkozott velük.⁵ Ilyen az arab *arwax*, mely eredetét tekintve az arab *rūḥ* 'szellem, lélek' többes száma,⁶ de számos iszlám hitű török nép nyelvében az ősök szellemét vagy segítő szellemet jelent. Hasonlóan sok leírást és értelmezést ismerünk a *mazar* fogalmával kapcsolatban is, mely eredetileg 'temető' jelentésű, de több török nyelvben szentek sírhelyét jelenti, melyek egyben olyan kultikus helyek is, amelyekhez csodák vagy csodás gyógyulások kötődnek. Ebben a cikkben inkább olyan terminusokat igyekszem bemutatni, melyek eddig elkerülték a kutatók figyelmét.

A türkmén sámán és az áldás

Az orosz néprajzkutató, V. N. Basilov 1968-ban a Türkmenisztán déli részén élő göklen-türkméneknél gyűjtött vallási néprajzi anyagot. Ott sámánok már nem működtek ebben az időben, de az idősebbek még emlékeztek rá, hogy a 20. század első harmadában még négy-öt híres sámán praktizált. Feljegyezte, hogy ezek egyike, egy Čarī nevezetű, hogyan vált sámánná. A történet szerint, amikor Čarī egyszer a szomszédos falu malmába akart elmenni, az úton látott egy dohányzó lovas, de amikor köszönteni akarta és a kezét nyújtotta felé, az hirtelen tüzzé válva eltűnt. Čarī ezek után 40 napig betegen feküdt, majd elvitték egy sámánhoz, aki akkoriban a „sámánok feje volt”. Čarīnak ez a sámán sámán-vezetőjévé vált, és áldását adta rá.⁷

⁵ Rövid összefoglalás viszonylag nagy irodalommal: Prozorov 1998–2006. A közép-ázsiai török nyelvű népekre vonatkozóan magyarul legutóbb: Somfai Kara 2007.

⁶ ARS: 319. Néhány arab terminusnak a többes számú alakja került be a török nyelvekbe egyes számú jelentéssel (vagy egyes és többes száma is párhuzamosan). Ilyen még például az arab *walī*, többes száma *awliyā* 'szent', ami az arab nyelvben eredetileg 'közel lévő; barát' jelentésű szó (ARS: 913), ez a szúfizmusból speciális jelentést vett fel: 'aki közel van Istenhez, aki Isten barátja', innen pedig a 'szent' jelentést. Néhány török nyelvben az *avliya* a szentek (vélt) temetkezési helyét is jelöli.

⁷ Basilov 1986: 95.

Ez a visszaemlékezésekből feljegyzett, kései történet önmagában nem lenne különösebben érdekes, azonban Basilov a fontosabb kulcsfogalmakat türkménül is megadta, s így mindjárt egy összetettebb kép tárul elénk, ahol többféle vallási-kulturális réteg épül egymásra. A sámán szó a történetben *porxan*-ként,⁸ a beavató „áldás” pedig *pata* formában szerepel. A következőkben megvizsgálom e terminusok rövid történetét, eredetét és pontosabb jelentéseit a török nyelvekben.

Elsőként – egészen röviden mivel a szorosabban vett témánk szempontjából nem hangsúlyos – a sámán jelentésű szóról. A *porxan* szó olyan összetétel, mely Buddha nevének kínai közvetítésű alakjából és feltehetően az ’uralkodó, úr’ jelentésű *qan* szóból áll. Az összetétel első tagja a kínai *fo* 佛 alakjának korábbi, 7–8. századi, észak-nyugat kínai *bur* alakjából származik.⁹ A *burxan* (illetve alakváltozatai) a korai török nyelvemlékek közül a budhista szövegekben ’a Buddha’ jelentéssel szerepel, a manicheus irodalomban ’proféta’, a muszlim forrásokban pedig ’idol, bálvány’ jelentésű.¹⁰ A modern török nyelvek közül néhány dél-szibériai nyelvben megtalálható ’isten-ség, jó szellem, a sámán egyik segítő szelleme’ jelentésekkel,¹¹ az altajiban pedig Ülgen isten egyik neveként.¹²

¹⁸ A ’sámán’ jelentésben használt *porxan* a türkmének több csoportjánál jellemző – északon a csavdur-türkméneknél (Basilov – Nijazklyčev 1975: 123–124), nyugaton Balkan megyében (Demidov 1975: 182), valamint Samojlovič feljegyezte még a hívai türkméneknél és özbegeknél is (Samojlovič 1908 – én Basilovtól idézem: Basilov – Nijazklyčev 1975: 136, 1. lábjegyzet); szótári alakja: *porxan* ’sámán’ TRS: 532.

¹⁹ Erről rövid összefoglalás: Clauson 1972: 360–361; Doerfer 1963–1975: II, 283–234. Közép-Ázsiában elterjedt egy három szótagú forma is – pl. tadzsik *parixon* (Suhareva 1975: 58), mely néhány török nyelvben is megvan, például ujjur *pirixon*, *perixon*, *pirixun* (Malov 2003: 87). Ennek más az etimológiája: ’szellem’ (*parī*) + ’olvas’ vagy ’hív, idéz’ (*xʷāndan*) (Malov 2003: 87; Molnár 2003: 295), Basilov Malov értelmezését fogadja el, a szónak ’az ördög által megszállottakat megfőkező’ értelmezését adja (Basilov 1986: 109). A török két szótagú alakoknál ezt az eredetet nem tartom valószínűnek, ugyanakkor, ha mindkét etimológia helyes, a két hasonló hangzású szó keveredhetett is.

¹⁰ Clauson 1972: 360–361.

¹¹ Lásd például Räsänen 1969: 89; Doerfer 1963–1975: II, 282; ilyen jelentéssel még Kazahsztán észak-nyugati részén, Kobda járásban egy sámán praxis leírásában feljegyezte Potanin is, *burxan* formában (Potanin 1881: 83).

¹² Verbickij 2003: 172.

A fenti történetben a sámán úgy vált sámánná, hogy sámán-vezetője „áldását” adta rá. Az arab eredetű türkmén *pata*¹³ szó ’áldás’ fordítása itt nem teljesen pontos, jobb híján a szótárakban szereplő orosz ’благословение’ jelentést vettem alapul, hogy egyetlen szóban próbáljam megadni a türkmén szó értelmét. A szó az arab *fātiḥa* szóra megy vissza, így először röviden szeretnék kitérni a szó eredeti arab jelentésére, majd a közép-ázsiai török nyelvű népek esetében a szó további jelentéseire.

Az arab *fātiḥa* (فاتحة) szó „(meg)nyitó” jelentésű, a Korán első szúrájának neve, és az egész iszlám világban az egyik legfontosabb, legkiemeltebb ima. Jelentőségét a muszlim teológia és egyben a Korán-filológia is hangsúlyozza, emellett az iszlám liturgia is kiemelten kezeli, hiszen ezt az imát kell a legtöbbször elmondani.¹⁴ Ugyanakkor – és ez témánk szempontjából még fontosabb – a *fātiḥa* a különböző muszlim közösségek mindennapi vallási gyakorlatában is kiemelt jelentőségű. A *fātiḥa* sűrű, napi többszöri elisméltése, a napi rutin kötelező jellege, valamint az ennek kapcsán a vallásgyakorlóban automatikusan fellépő elvárás (a kötelezettség teljesítése miatt) oda vezetett, hogy a fogalom már korán magába olvasztott a vallási mellett mágikus funkciót is. Így alakult ki, hogy a *fātiḥa* szövege vagy akár maga a megnevezés is megjelenik például a népi gyógyászatban vagy a bajelhárításban, akár szóbeli, akár írott formában.¹⁵

A *fātiḥa* szó az iszlámra tért török nyelvek szókincsébe is bekerült, már Ötemiş Haji 16. századi művében, a *Džingis nāme*ben is szerepel.¹⁶ Ez a forrás azért is fontos, mert Özbeg kán iszlámra térésének történetét mondja el, a szövegben tehát direkt módon konfrontálódik az iszlám és a korábbi hitvilág. A történetben a régi hit „varázslói”¹⁷ és az iszlám hitét hozó „szentek” (*azīz*)¹⁸

¹³ A szó ilyen két szótagú formájában van meg a kazakban és kirgizben is (kazak *bata*; kirgiz *pata*), és van, ahol a három szótagú alakot találjuk, például özbeg *fotiha*, karacsáj–balkár *patixa*, a türkméneknél a két szótagú forma mellett a három szótagú *patiya* is előfordul, például a csavdur türkméneknél (Basilov 1975: 124).

¹⁴ Ennek rövid összefoglalása: Paret 1991: 841.

¹⁵ Például amuletteken (példák és további irodalom: Paret 1991: 841).

¹⁶ Kritikai kiadása: Judin 1992, szemelvények magyarul: Szabolcs 2014: 94–99, 101–105.

¹⁷ A szövegben a *sāhir* szó szerepel, ami arab terminus (arab ساحر ’varázs, varázsló, bűvész’ ARS 349).

¹⁸ Ez a szó is arab eredetű: arab عزيز *azīz* ’erős, hatalmas, értékes, drága, nehéz’ (ARS 513), ugyanakkor az arabban nem használták ’szent (ember)’ jelentésben. Az arab nyelvű (és meghatározóan szúfi) irodalomban a ’szent’ jelentésű szó a *walī* (a szó

összemérik hitük erejét, mégpedig úgy, hogy az egyik varázslónak és az egyik szentnek egy földbe vájt, befűtött kemencébe kell bemennie. A tűzpróba előtt az egyik muszlim, Tükles baba, megkérte három másik „szent” társát, hogy azok tartsák pártfogásukban vagy ők is tegyenek érte erőfeszítést.¹⁹ Ezt a szöveg szerint a szentek úgy teljesítették, hogy: „Ezek a szentek őérte a *fātiha*t mondták (*fātiha okudilar*).”

A mai közép-ázsiai török nyelvekben (kazak, kirgiz, özbeg, türkmén), valamint a karacsaj-balkárban a szó, bár megtartotta eredeti jelentését is, többirányú jelentésváltozáson esett át. A kirgizben a *pata* jelenti a Korán első szúráját, de tágabb értelemben ’áldás’ jelentésű,²⁰ emellett a pamíri kirgizeknél az eljegyzési ünnep neve: *pata tuy*.²¹ A kazak adatok alapján a szó különböző szerkezetekben különféle jelentésmódosulásokon ment át, alapvető jelentése a ’jó kívánság, áldás’,²² ami az *aq* ’fehér’ jelzővel speciálisan az eljegyzési jókívánságot vagy áldást jelenti, a *teris* ’fordított, helytelen’ jelzővel ’átok’ jelentésű, a *bata qīlu* haláleset után a meghalt személy családjának juttatott anyagi segítséget jelenti, a *bata oku* pedig részvét kifejezését a halott házánál.²³ Az özbeg *fotixa* ’valamely alkalomkor elmondott rövid

jelentésének változását és ennek bővebb irodalmát lásd Radtke 2002: 109–112; közép-ázsiai vonatkozásban DeWeese 2002: 115–118), ami a törökség körében is elterjedt, s később egyes és többes számú formája is általánossá lett a szúfi szentek megnevezésére.

¹⁹ Az eredeti szövegben a *himmet tut-* kifejezés szerepel. A *tut-* ige jelentése ’tart’, a *himmet* szó a török nyelvekben arab eredetű: arab همّة *himmat* ’1. energia, lelkesedés, szorgalom; tevékenység 2. fáradtság, vesződés, baj’ jelentésű (ARS 859).

²⁰ KiRS I: 116.

²¹ Lobačeva 1975: 307. A kifejezés második tagja a *tuy* (köznyelvi: *toy*) ’ünnep’ jelentésű.

²² Mustafina több ilyen adatot is közöl, például a *novruz* ünnep (eredetileg Iránban az újév ünnepe volt, ami az iszlám hódítás után is megmaradt, de új értelmezést nyert, számos török nyelvű területen ma is megtartják) idején az ünnepség végén a család legidősebb tagja áldást (*bata*) mond a családra (Mustafina 1992: 118). Egy másik leírásban a gyógyító sámánszertartás a sámán áldásával (*bata*) fejeződik be (Mustafina 1992: 133). Mustafina úgy véli, hogy az áldás külön műfajként része volt már az iszlám előtti kazak folklórnak is (a siratókkal, búcsúztató dalokkal együtt), amit az iszlám egyszerűen magába olvasztott, és néhány elemében megváltoztatott (Mustafina 1992: 155).

²³ A kazak adatokat lásd: KaRS: 95; KazRS.

ima', illetve a *fotixa ber-* összetétel 'áldását adni, engedélyezni' jelentésű.²⁴ A muszlim karacsájoznál a *fatixa* a temetés alkalmával mondott ima záró része.²⁵ A türkmén *pata* szó köznapi értelemben 'áldás, jókívánság' jelentésű, vallási értelemben pedig a temetés utáni harmadik, hetedik, negyvenedik napon és egy év múlva tartott megemlékezés, illetve emlék-rítus neve, valamint a *pata okamak* annak az imának az elnevezése, amelyet ezeken a megemlékezéseken mondanak el.²⁶

Szintén a türkméneknél jegyzett fel Basilov egy olyan történetet, mely utalásszerűen hiedelmi elemeket is tartalmaz.²⁷ Egy olyan emberről szól, akinek a lóversenyen mindig nyert a lova, s akiről környezetében azt tartották, hogy ősei segítik a folytonos győzelemhez.²⁸ Egy másik ember, akinek szintén indult a lova egy versenyen, egyszer adott neki tíz rubelt, azzal a kéréssel, hogy ezért a folyton győző ember ősei adják neki is áldásukat (*pata ber*), és legyenek most már pártatlanok. A korábban mindig győztes ember attól az időtől fogva, hogy elfogadta a pénzt, nem nyert többé.²⁹

A *fātiḥa* ugyanakkor a sámánizmushoz szorosabban kapcsolódó szókinszben is megjelent, amit nem csak a fent idézett göklen-türkmén adat bizonyít. Basilov a csavdur-türkmének között gyűjtve talált az ismertetett történethez hasonlót – itt azonban nem egy főbb sámán, hanem maguk a segítő szellemek keresték fel a leendő sámánt, amikor a korábbi sámán, akinek szolgálatában álltak, meghalt. Ekkor a szellemek (akik saját magukat hadseregnek nevezték)³⁰ maguk adták az „áldás”-t (*pata berdiler*), amit nem lehetett visszautasítani, mert ha valaki megtette, súlyos betegségbe esett vagy megbolondult.³¹

²⁴ URS: 526. A *ber-* 'adni' jelentésű.

²⁵ KBRS: 695.

²⁶ TRS: 518.

²⁷ Basilov 1985: 61–62.

²⁸ Tanulmányában Basilov az öskultusz továbbélését igyekezett feltérképezni, ennek keretében írta le, illetve értelmezte ezt a történetet.

²⁹ Basilov ezt úgy értelmezte, hogy a másik ember végül is áldozott az ősök szellemének (a tíz rubellel), ezért azok az ő kívánságát teljesítették.

³⁰ Közép-Ázsiában a szintén sok antropomorf jelleget felmutató *peri* szellemekről is feljegyezték, hogy a leghatalmasabbak hadsereggel rendelkeztek (Basilov 1988: II, 524).

³¹ Basilov 1975: 124.

Ehhez hasonló történeteket Mustafina is feljegyzett, egy idős kazak sámánő (*baksī*)³² elmondása alapján. Ő maga, bár családjában több sámán is volt (édesanyja és nagyanyja), nem akart sámánná válni. Ezután elveszítette férjét és gyermekét, majd szem- és lábbetegségeket kapott. Aztán a hosszú fülű, ember alakban megjelenő *arwax* szellem végül ezt mondta neki: „Adj kezet, áldást (*bata*) adok”. Az asszony felkiáltott, hogy „Haj-jaj!” (*Oy-bay*), mire az *arwax* kijavította, hogy ne ezt mondja, hanem azt, hogy „*Bismilla!*”.³³ Ettől az időtől fogva sámánkodni kezdett az asszony.³⁴ Egy másik elbeszélésben egy 15 éves lánynak (az ő apja is sámán volt), az apja halálakor megjelent az „ostor-gazdája”,³⁵ egy *arwax* szellem, aki felajánlotta neki, hogy „adjon kezet, ő pedig áldást (*bata*) ad”.³⁶

Az itt felsorolt adatok alapján az arab eredetű *fātiḥa* szó a vizsgált török nyelvekben amellet, hogy megtartotta eredeti jelentését (a Korán első szűrájának neve), néhány nyelvben jelentésbővüléssel 'ima', ezzel párhuzamosan egy másik jelentésmódosulással 'áldás, jókívánság' értelmet nyert, valamint jelentésszűküléssel részint az eljegyzési, részint a temetési rítusok speciálisabb szókinszéhez kapcsolódott hozzá. Fontos ugyanakkor hangsúlyoznunk, hogy ezek részben szótári adatok, ha nagyobb számban állnának rendelkezésünkre vallási néprajzi és néphit szövegek, ez a kép biztosan árnyaltabbá válna.

A *fātiḥa* szó jelentése tehát úgy módosult, hogy összekötődött régebbi hiedelmek továbbélő formáival. Ez más iszlám gyökerű fogalom esetében is kimutatható, sőt kifejezetten a sámán-praxishoz kötődő jelenségekben is felbukkannak más arab eredetű, az iszlám terjedésével a szókinszbe kerülő

³² Az orosz nyelvű szakirodalom terminológiáját átvéve a 19. századi, 20. század eleji leírásokban szereplő kazak *baksī* és kirgiz *bakši* szót 'sámán'-nak fordítom, azonban jelezni kell, hogy erre az időszakra az iszlám már olyan mértékben teret nyert, hogy ezek a „sámánok” már jóval kevesebb funkciót tölthettek be, mint korábban (vagy az adott időszakban más tételes valláshoz nem szorosan kötődő területek sámánjai). Itt elsősorban gyógyító szertartásokkal találkozunk, igaz, sok külsőség még őrizte a korábbi sámánrítusok számos elemét.

³³ Az itt szereplő „Allah nevében” is beszédes példája az iszlám és a korábbi helyi hiedelmek keveredésének.

³⁴ Mustafina 1992: 136.

³⁵ Mind ebben, mind az előző elbeszélésben a sámánok kobozt és ostort használnak a sámánkodáshoz.

³⁶ Mustafina 1992: 140.

fogalmak vagy akár személynevek. Utóbbira a leggyakoribb példa az, amikor szúfi szentek nevei jelennek meg a sámán segítőszellemének nevei között,³⁷ de olyan példa is van, amikor egy korábbi hiedelemalak mintájára „muszlim” hiedelemlényt alkotnak.

Divaev a 19. század végén gyűjtött kazak hiedelmekre vonatkozó anyagában³⁸ egy gyógyító szertartás elején felhangzó sámánénekben, ahol a sámán (*baksı*) szellemeket hív magához, mindkét jelenségre találunk példát. A meghívott szellemek között szerepel többek között *Aristan bāb* szúfi szent, aki a helyi legenda szerint Ahmad Jesevi (1093–1166), a neves török szúfi költő tanítómestere volt. Az éneknek ebben a részében először általánosságban szerepelnek a szentek („Földön lakozó szentek / Égben lakozó szentek / Nyugat, s Kelet minden szentje / Turkesztán tízezer szentje”), majd többet név szerint is felsorol a hívóének.³⁹ Ez egyáltalán nem egyedi jelenség, van olyan özbeg-tádzsik⁴⁰ sámánének, amiben a 108 megszólított lény közül több tucat szúfi szent neve szerepel.⁴¹

A másik példa, amikor egy már létező, korábbi hiedelmi lény mintájára egy új lény születik. Ezt két rövid példán szeretném bemutatni. A *sari qız* (fordítása nem egyértelmű, szó szerint ’sárga lány’, de a szakirodalom általában inkább ’szőke lány’-nak fordítja) hiedelemként Közép-Ázsiában és a Volga vidéken is ismert,⁴² néhol az emberre nagyon ártalmas *albastı* démonnal azonosítják, másutt a sámán segítői között szerepel. Divaev fentebb

³⁷ A törökségi népek, s azon belül különösen a közép-ázsiai törökség iszlamizációjában (talán a legfontosabb összefoglalás, további bő irodalommal DeWeese 1994) a szúfizmus igen fontos szerepet játszott. Ezt a kérdést sokan tárgyalták már, csak néhány fontosabb mű: Suhareva 1960; Basilov 1970; Mustafina 1992; illetve a sámánizmus hatása a szúfizmusra: Köprülüade 2003: 13–20. A közép-ázsiai szúfizmusról legújabbban: DeWeese – Gross 2018.

³⁸ Divaev 1899. A cikk egy része megjelent magyarul is (Divajev 2003).

³⁹ Divaev 1899: 310–313. A szúfi szentek mellett megjelennek muszlim mitikus alakok nevei is, például Suleyman neve (őszövétségi Salamon, a török nyelvű muszlim népi vallásosságban általában a vízhez kötődő pozitív és nagy hatalommal rendelkező lény).

⁴⁰ A sámánének kétnyelvű, nagy része özbeg, a vége tádzsik nyelvű, ugyanakkor számos arab (muszlim) formula fordul benne elő.

⁴¹ A sámánéneket lásd Murodov 1975: 101–104.

⁴² Néhány leírása: Basilov 1980: 150–151, Suhareva 1975: 44, a baskiroknál Hisametdinova 2010: 58, 341.

említett sámánénekének második részében (ahol a sámán már a dzsinneket hívja) szerepel ez a név, párhuzamosan egy másikkal: a *molda qiz* alakkal. A *molda* a kazakban a muszlim tanítót, vallási vezetőt jelenti (nálunk ismeretebb alakja a *mullah* vagy *mulla*). Az adott énekben a két lény közül a *molda*-lány a rossz lelkeket elűző, a gonosz szellemet legyőző és fényes gyöngyöt viselő; a szőke lány pedig a köpéssel gyógyító. Suhareva egy tádzsik sámántól is feljegyzett olyan éneket, amelyben mindkét lény szerepelt – ráadásul nem tádzsikul, hanem törökös formában.⁴³

A több török nyelvben elterjedt *peri* (maga a szó iráni eredetű) szellem sokféle képzetet olvasztott magába, ennek következtében jó és rossz egyaránt kapcsolódott hozzá. A többféle funkció és jellemző miatt – valamint talán azért is, mert egy alapvetően antropomorf képzetről van szó – a *periket* különféle jelzőkkel látták el, és megkülönböztettek muszlim és hitetlen (*kafir*) *periket*, természetesen a muszlim *perik* a jó, a *kafir perik* (van ahol egyéb jelzők is szerepelnek)⁴⁴ pedig a rossz és gonosz funkciójúak. Igaz, van olyan példa is, amikor az iszlámhoz kötődő alak negatív színben tűnik fel. Mustafina egyik gyűjtésében egy kazak adatközlő azt mondta, hogy az „ősök tiszta szelleme” (*taza arwaq*) nem szereti a *mullákat*, bár a magyarázat szerint nem vallásuk miatt, hanem pusztán azért, mert a *mullák* díjazásért cserébe gyógyítanak.⁴⁵

A szentek csodájától az ártó helyszellemig – a *karamat* a török nyelvű népeknél

Mindenekelőtt egészen röviden szeretném összefoglalni a szó eredeti jelentésére és jelentésének változására vonatkozó ismereteinket. Az arab *karamat* szó ugyanarra a *karuma* gyökre megy vissza, mint a Korán állandósult jelzője,

⁴³ Suhareva gyűjtését Murodov közli: Murodov 1975: 113–114. A szövegben a 'szőke / sárga lány' teljesen törökös formában áll (*sari qiz*), a 'mullah lány' esetében pedig a mullah tádzsikul (*mullo*), a 'lány' pedig köztörök formában (*qiz*) szerepel.

⁴⁴ Rövid összefoglalás: Basilov 1988: II, 524.

⁴⁵ Mustafina 1992: 128–129. Mustafina ettől függetlenül itt a régi és új hit szembenállását látja. Ugyanakkor könyvének egy másik példájában egy másik adatközlő szerint a *muslim peri* maga a „tiszta szellem” (*taza arwax*) (Mustafina 1992: 140).

a *karīm*.⁴⁶ Az igei *karuma* gyök a modern arabban 'nagylelkűnek, nemesnek, értékesnek lenni' jelentésű.⁴⁷ Bár a jelzői *karīm* a Koránban többször előfordul Isten egyik jelzőjeként,⁴⁸ azonban a *karuma* ige nomen verbuma, a *karamat* szó a Koránban így nem szerepel. A későbbi szúfi 'szent által végrehajtott csoda' jelentést, illetve a szó értelmezését az iszlám teológiában számos vita övezte.⁴⁹

A szótári adatok alapján a közép-ázsiai iszlám hitű, török nyelvű népeknél a szó általában 'csoda, valamely szent által tett csoda, nagylelkűség' jelentéssel szerepel: kirgiz *keremet* 'csoda',⁵⁰ kazak *keremet* 'szokatlan, elképesztő, csodálatos; csoda',⁵¹ özbeg *karomat* '(vallási) csoda, csodás erő'.⁵² Sajnos konkrét szövegeket tartalmazó néprajzi leírások vagy néphit szövegek itt sem állnak nagy számban rendelkezésre. A szó jelentésének pontosabb meghatározásához elsőként most is a már említett 16. század közepi művet szeretném idézni, annál is inkább, mert Ötemiş Hacı szájhagyomány útján terjedő elemeket is beleszótt művébe. A *Džingis nāme*ban két helyen is előfordul a *karamat* szó, először Berke kán egyik sikeres hadjáratával kapcsolatban, amikor a muszlim Berke egymaga egy hatalmas, hitetlen sereget győzött le. Ütközetre valójában nem is került sor, mert a dombtetőről egyedül meginduló Berke megfutamította az ellenséges hadsereget. Amikor az ellenség soraiban megmaradtakat arról faggatták, hogy egyetlen ember hogyan futamíthatta meg őket, azt válaszolták, hogy Berke mellett jobbján is, balján is óriási, végeláthatatlan sereget láttak. A történet zárása így hangzik: „*bu karāmati xalq arasında mašhūr turur* ('ez a csodatevése (*karamatja*) a nép körében jól ismert')". A másik esetben a *karamat* azonban nem a muszlim, hanem éppen a „hitetlen” (*kāfir*) varázslókhöz (*sāhin*) és jövőmondókhöz (*kāhin*)⁵³ kapcsolódik, akik olyan „csodát” mutattak be, hogy méz csurgott magától a kelyhekbe, és a kelyhek odamentek az emberekhez.

⁴⁶ Ezt a fordításokban általában a 'szent' vagy 'nemes' jelzőkkel szokták fordítani.

⁴⁷ ARS: 684.

⁴⁸ Gardet 1997: 615.

⁴⁹ Ezekről bővebben: Gardet 1997: 615–616.

⁵⁰ KiRS: I, 378.

⁵¹ KaRS: 236.

⁵² URS: 208.

⁵³ Mindhárom terminus arab eredetű a szövegben, így sajnos korabeli, az adott helyen használt török nevüket (ha volt még ilyen) nem tudjuk meg.

A *karamat* szó tehát ebben a forrásban muszlim és pogány csodát (vagy varázslatot) egyaránt jelentett.

Néhány modern (19–20. századi) néprajzi gyűjtésben is fel-felbukkan a szó. Miropiev 1888-ban tett közzé egy 50 oldalnyi,⁵⁴ kirgiz gonosz szellemekről szóló mondákból és memoratokból⁵⁵ álló gyűjtést. Ezek közül öt hiedelemszöveg az *albasti* démonnal kapcsolatos.⁵⁶ Az *albasti*t csak néhány, különleges képességű ember tudja felismerni, aki azonban képes erre, az biztosan le is tudja győzni. Az *albasti*t erősen ütlegetni kell, és akkor elmenekül. A kirgizeknél és kazakoknál az erre kiválasztott ember jellemzően nem a *bakši* / *bakši* (a sámán), bár vannak elbeszélések, amelyekben ilyen néven szerepel az „*albasti*-kiűző”, de erre egy külön megnevezésű ember, a *kuuču* alkalmas a leginkább (a *kuuču* szó a *kuu*- ’hajt, terel, kiűz’ jelentésű ige származéka). A kirgizeknél olyan feljegyzés is van, amely szerint a *bakši* a kevésbé ártalmas sárga *albasti*t (amely inkább csak betegségeket okoz) ugyan el tudja űzni, de a fekete *albasti*t (a tulajdonképpen gyermekági démon) már nem. Erre csak a *kuuču* képes. Több elbeszélés (ezek mindegyike memorat – több közülük magától a *kuučutól* származik) szól arról, hogy hogyan lesz valakiből *kuuču*.

A történetek majdnem mindegyike arról számol be, hogy a későbbi *kuuču* mintegy véletlenül jön rá, hogy e képességgel bír. Ilyen például az, amikor meglát egy állatot, amely szájában emberi tüdőt visz (s ezt a többi közelben lévő ember nem látja vagy nem veszi észre), a leendő *kuuču* azonban rögtön tudja, hogy ez egy *albasti*. Ez a felismerés kölcsönös, ugyanis az *albasti*k is felismerik azokat az embereket, akik felismerik és le tudják őket győzni – ezeket meglátva vagy meghallva az *albasti* sokszor magától elmenekül. Az adatközlők többször említik a *kuuču*val kapcsolatban, hogy az azért képes az *albasti*t kiűzni, mert *karamat*ja van. A *karamat* itt tehát egy egészen speciális

⁵⁴ Miropiev 1888.

⁵⁵ A *memorat* a mondák kialakulásának egyik lehetséges első fázisa – általában egyes szám első személyben elmondott, valamilyen hiedelemmel kapcsolatos élménytörténet.

⁵⁶ Az *albasti* ezekben az elbeszélésekben tulajdonképpen egy gyermekági démon, aki a szülő anyára és az újszülöttre veszélyes. Az *albasti*, mely nem csak a törökség, de számos a törökséggel szomszédos nép körében elterjedt és igen réginek tűnő képzet, természetesen idővel többfajta képzetrel keveredett, és területenként más-más jelleget öltött. Az *albasti*hoz a török nyelvű népek körében ugyanígy többféle elképzelés tapadt, ezek egyike a gyermekági démon.

képesség, ráadásul olyan, ami bizonyos emberekben benne van, anélkül, hogy ezért bármit tennének előzetesen.

A kazakok és türkmének között számos legendát jegyeztek fel, amelyekben a *karamat* olyan csodatétel vagy természetfeletti erő, amely segítségével a sárkányok legyőzhetők, a *perik* és dzsinnek elűzhetők, vagy az időjárás szabályai felfüggeszthetők (télen virág nő a hóban, enyhe időben befagy a folyó vize). Ezek a legendák, és a bennük előforduló csodák általában szúfi szentekhez kötődnek.⁵⁷ A következőkben három példát mutatok be, egészen röviden.

Az özbegeknél ismert egy olyan legenda, amely szerint Hiva városát egyszer rengeteg dzsinn árasztotta el. Egy ismert hívai szentéletű ember megtudta, hogy a dzsinnek saját otthonukba (északra) nem tudnak eljutni, ezért tartózkodnak nagy számban Hivában. Ekkor *karomatja* révén az Amudarja befagyott, amin a dzsinnek átkelve hazajuthattak, így elhagyták Hivát.⁵⁸ Egy türkmén legenda szerint Gözli Ata egyszer egy sárkányt arra kényszerített, hogy az leereszkedjen a hegyekből,⁵⁹ Isa-pir pedig tűzzé változtatott egy nyaláb lóherét, amikor lovas vendége többet akart a lóheréből lovának adni, mint amennyit Isa-pir annak adni rendelt.⁶⁰

A *karamat* szó jelentése látszólag óriási és nehezen magyarázható fordulatot vett a csuvasok körében. A csuvasok a Volga-vidéken élő török nyelvű nép, akiket a turkológia általában ortodox keresztényként jellemez, ugyanakkor a 20. század első harmadáig a róluk szóló részletesebb leírásokból egészen más kép rajzolódik ki – néhány jelentéktelen és inkább csak külsőségeiben meglévő keresztény elem ellenére a csuvasok valójában pogányok voltak. A csuvas pogányságról elég sok leírás maradt fenn – a legkorábbiak a 17. századból, majd a 19. századra a kérdésnek egészen nagy irodalma lett.⁶¹ Témánk szempontjából a csuvas hiedelmek mindemellett igen fontosak, hiszen míg a kereszténység nem (vagy alig), a muszlim hatás azonban annál inkább kimutatható bennük. Bár a közeli és kulturálisan meghatározó

⁵⁷ A legendákat és a bennük előforduló csodákat röviden összefoglalja Snesev 1969: 285–286.

⁵⁸ Snesev 1969: 57–58.

⁵⁹ Basilov 1975a: 138.

⁶⁰ Demidov 1975: 175.

⁶¹ Bár a kérdésnek nincs teljes és részletes összefoglalása, az egyik legátfogóbb, sok korai forrást feldolgozó elemzés Goto 2007: 144–158.

tatár hatás nem tehető zárójelbe, az iszlám elemek egy része valószínűleg régebbi. Itt most csak utalnék a volgai bolgár államra, amely a 8. és 13. század között létezett, és a 10. század elején felvette és hivatalos államvallássá tette az iszlámot.

A csuvas hitvilág egyik jellemzője, hogy több száz hiedelemlényt tartott számon, amiket egyfajta hierarchikus rendben rendezett el. A hierarchia élén a jó istenségek közül *Turā* állt, ez az istennév az ótörök *tāñri* ('ég, isten') szó szabályos megfelelője. Kicsit leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a másik póluson, „a rossz oldalon” a legjelentősebb alak a *kiremet*, ami pedig a fent idézett arab *karamat* szóra megy vissza. Kettejük szembenállása nem csak a jó–rossz tengelyen helyezhető el,⁶² hanem abban is különböztek, hogy *Turā* égi, az égben lakozó lény, a *kiremet* – amiből több is volt, s közöttük is érvényesült valamilyen hierarchia – kifejezetten a földhöz, illetve bizonyos helyekhez kötődött. A 20. század elejéig minden csuvas falunak megvoltak a maguk *kiremet*-jei, amelyek általában a falu határában vagy azon kívül helyezkedtek el, ugyanakkor voltak nagyobb, az egész csuvasság által tisztelt „nagy *kiremetek*” – de ezek is mind valamilyen helyhez kötődtek. A *kiremet*-nek rendszeresen áldoztak, félve haragjától. A *kiremet* tehát egy földi lakhelyű, valamilyen földi objektumhoz kapcsolódó (leggyakrabban egy a környezetétől elütő fa vagy kis liget formájában mutatkozó) helyszellem volt. Ez a distinkció nagyon fontos, részint a képzet pontosabb megértéséhez, másrészt ez a jelleg szorosan kötődött a csuvas képzet kialakulásához – tehát ahhoz a folyamathoz, ahogyan a muszlim „csoda” egy félelmetes szellemmé vált. Ehhez még talán annyit hozzá kell tenni, hogy azok a csuvas mondák, amelyek a *kiremetek* kialakulásával kapcsolatosak, alapvetően kétféle eredetet jelölnek meg: az egyik szerint a *kiremet* eredetileg isten testvére / fia volt,⁶³ a másik szerint pedig valamilyen nem természetes halállal meghalt ember szelleméből a halál helyszínén alakult ki.⁶⁴ Utóbbinak további altípusai különíthetők el, az egyik elbeszélés típus egy orosz

⁶² A csuvas *kiremet* Goto szerint eredetileg valószínűleg nem kötődött szorosan a rosszhoz vagy a gonoszhoz, hanem az ortodox hittérítők tevékenysége révén vált azzá, amikor az itt szolgáló papok igyekeztek a helyi hitvilág egyik alakját diabolizálni (Goto 2007: 151–153).

⁶³ Artem'ev 2001: 58; Magnickij 1881: 1–2.

⁶⁴ Ennek alapján néhány szerző úgy gondolja, hogy a *kiremet* eredetét az ősök kultúrában kell keresnünk, például Mészáros 1909: 38; Ašmarin 1982: 36.

ikonkereskedő halálához köti az egyik nagy, jelentős *kiremet* kialakulását. Az ikonkereskedőt rablók támadták meg, megölték, ikonjai pedig szanaszét heverve a földön maradtak. Itt alakult ki egy olyan *kiremet* ahová messze földről is elzarándokoltak a csuvasok.⁶⁵ A másik, szintén több változatban fennmaradt monda szerint egy gazdag földesúr, hogy földjeit még nagyobb területre bővítse, fiait és egy szolgáját a megszerzendő terület négy sarkán egy-egy verembe helyezte, őket ott lazán elföldelte, s a falusiakat odavezetve megkérdezte, hogy kié a föld. A föld alól válaszolók a földesúr nevét mondták, így a falusiak lemondtak a föld birtoklásáról. Azonban a beföldeltek rögtön nem jöhettek elő, s mire az úr értük ment, mindannyian meghaltak. Haláluk helye aztán *kiremetté* vált.⁶⁶

A csuvas *kiremet* szó etimológiáját illetően Scherner úgy véli, hogy a szó a 18. században vagy később került a tatárból a csuvasba.⁶⁷ Ami az időpontot illeti, azt részben a csuvas, részben a csuvasok környezetében élő finnugor népek néprajzi és topográfiai adatai biztosan cáfolják.⁶⁸ Scherner abból indult ki, hogy az első szótagbeli arab /a/ a csuvasban /i/-vé vált, ami kései fejlemény. Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a tatár nyelvben korábban, valamint a mai nyelvjárási adatok egy részében is több helyen /i/ található az első szótagban.⁶⁹ Témánk szempontjából fontos adatokat jegyeztek

⁶⁵ Mészáros 1909: 37.

⁶⁶ Magnickij 1881: 4.

⁶⁷ Scherner 1977: 14, 31–32.

⁶⁸ A 18. századi leírásokban a *kiremet* már széles körben elterjedt, nem csak a csuvasok körében, hanem a csuvasok közvetítésével a finn-permi népek között is, vö. például Miller 1791 (az expedíció időpontja, aminek keretében Miller az adatokat gyűjtötte, jóval korábbi: 1733–1734), Čulkov 1782: 180; illetve a nyelvészeti háttérhez: Wichmann 1903: 72–73; Räsänen 1920: 145–146.

⁶⁹ Vö. például: TTDS: 291, 312–313, valamint Radlov 1893–1911: II/2: 1356 (itt a kazanyi tatár szó *kirämät* formában szerepel, a következő jelentésekkel: ‘1. gyógyító erő; kedvező; minden, ami szerencsét hoz, 2. egy szellem, akit a csuvasok és keresztény tatárok tisztelnek, 3. ingerlékeny /lóval kapcsolatban/’). A mai tatár szótárak kétféle alakban hozzák a szót: *kāramät* és *kirämät*. Például a tatár-orosz szótárban: *kirämät* ‘(elavult vallási) áldozati szent hely a finnugor népeknél, 2. csoda’ (TaRS: 259); *kirämätle* ‘(elavult vallási) pogány [szó szerint: *kiremetes*]’ (TRS: 259); *kāramät* ‘(elavult vallási) csoda, csodás erő’ (TaRS: 320); ugyanígy kétféle címszóban az értelmező szótárban: TTAS: 106, 252. Ráadásul első szótagbeli /i/ van a baskírban is (*kirämät* / *kiramat*), a szó jelentése itt is kettősséget mutat, a ‘csoda, csodálatos’ mellett több nyelvjárásban ‘ördög, gonosz szellem’ jelentésű (Hisametdinova 2010: 143–144, 165). Baskíriában a *kirämät* számos toponimában is előfordul (STB 98).

fel korábban például a keresztény tatároknál és a misereknél.⁷⁰ Néhány 19. századból és a 20. század elejéről származó leírásban szerepel egy különös *kirämät*-képzet, mely sok hasonlóságot mutat a csuvas *kiremettel*. Sofijskij 1877-ben jelentette meg keresztény-tatár gyűjtését, majd bő három évtizeddel később Koblov is gyűjtött a keresztény tatároknál néphit adatokat. Sofijskij a *kirämät*nek három jelentését adja meg: 1. egy bizonyos szellem vagy szellemek csoportjának neve, 2. annak a helynek a neve, ahol e szellemek számára az áldozatot bemutatják, 3. a *kirämät* szellemnek bemutatott áldozati szertartás.⁷¹ Magát a hiedelemleányt úgy írja le, hogy annak évente egyszer a keresztény tatárok véres állat-áldozatot hoztak, emellett kisebb áldozatokkor kását vagy aprópénzt áldoztak neki. Sofijskij feljegyezte még, hogy vannak olyan, a keresztény tatárok mindegyike által ismert *kiremetek*, melyeknek saját neve van, ilyen a *täñre kelüvi* vagy másik nevén *tärelär kirämäte*.⁷² A tatár *täñre* szó 'Isten', a *keläü* 'ima',⁷³ jelentésű, ennek a *kiremet*nek tehát 'Isten imája' a neve, ugyanakkor a másik formában a *täre* szó szerepel, amely a tatárban 'ikon' értelmű, így ennek 'ikonok *kiremetje*' jelentése van.⁷⁴ E két furcsa *kiremet* név mellett még olyan összetett formák is szerepelnek Sofijskinál, amikben a *kiremet* és a *keläü* egymás szinonimái – ilyenek a *xuřalar keläü* 'gazdák imája' és a *xuřa kirämäte* 'gazda kiremetje'.⁷⁵

Koblov leírása szerint a keresztény tatárok úgy vélték, hogy a források, tavak, folyók, erdők a *kiremet*-szellemek lakhelyei, s ezért ezeken a helyeken pénzt vagy állatot áldoztak. A 20. század elejére azonban a *kiremet*be vetett

⁷⁰ A tatárok egy kisebb csoportja a 16–17. század folyamán (majd egy második hullámban a 18. század első felében) kereszténnyé vált, nagy részük a mai napig keresztény hitű. A miserek a kazányi tatároknak nyelvileg és kulturálisan (és valószínűleg eredetüket tekintve is) különálló csoportja.

⁷¹ Sofijskij 1877: 678.

⁷² Sofijskij 1877: 679–681.

⁷³ A tatár *keläü* szó '(nyelvjárási) ima, imádkozás' jelentésű (TRS 246). Hiedelemleányként a csuvasoknál is megvan *kělě* formában.

⁷⁴ Sofijskij az 'ikon' jelentés mellett az 'ég Istene' jelentést is megadja, ezt a jelentést azonban az ótörök feliratokból veszi, ilyen jelentésre ebből a korból tatár adatunk valójában nincs. Az 'ikon' jelentés mellett a tatárban a szó minden jelentése a képi vagy szimbolikus ábrázolásra utal – ilyen például a *täre* 'medál' vagy a francia kártyában a 'treff' jelentése (vö. Ostroumov 1892: 211–212; TTS: III, 225).

⁷⁵ Sofijskij 1877: 681.

hit teljesen eltűnt, nyomai a keresztény tatárok aratás idején megtartott lúd-áldozatában maradt csak fent.⁷⁶ Ilyenkor a következő évre kértek áldást és egészséget. Az ima szövegében ugyan Istenhez imádkoztak, de Koblov szerint eredetileg ez az ima a *kiremet*hez szólt.⁷⁷ Az ima szövege: „Istennek mutatjuk be, / az áldozat megvalósuljon / kiteljesedjék!”⁷⁸ Sofijskijnál is találunk egy rövidke imaszöveget, amit a *kiremetnek* bemutatott állat-áldozatkor mondtak: „Ó Isten! / A családomnak egészséget adj / hosszú életet adj! / Adj nyugalmat, / és véd meg mindenféle bajtól, / veszedelemtől!”⁷⁹ Mindkét ima szövegének érdekessége, hogy a megszólításban Isten szerepel (és nem *kiremet*), ráadásul *Allah* formában.

A tatár nyelvjárási szótár szerint a *kirämät* jelent csodát, makacsságot, bizonyos helyeken idolt, ugyanakkor a keresztény-tatároknál létezik egy *kirämät este* összetett forma is, mely ’temető’ jelentésű⁸⁰ (szó szerint ’*kirämät* birtok’). A tatárok egy másik csoportjánál, a misereknél is feljegyezték a *kirämät* szót – Muhamedova leírása szerint *kirämät*nek hívták azt a helyet, ahol a miserek tavaszonként a föld gazdájának (*ĵir iyäse*) állat-áldozatot mutattak be.⁸¹

A csuvas, keresztény és miser tatár adatokban közös az, hogy a *kiremet* / *kirämät* képzele milyen erősen kötődik a földhöz, illetve egy adott, valamilyen szempontból jól körülhatárolható, meghatározott helyhez. Ezt a megállapítást itt azért érdemes megtennünk, mert egészen más módon, de a közép-ázsiai muszlim törökségnél is kifejezetten jellemző bizonyos kitüntetett helyek kultikus tisztelete, amelyek nagy része ma valamelyik szúfi szenthez vagy a szent sírjához kapcsolódik. A szúfi szentek (vélt vagy valódi) temetkezési helyei, illetve az ezekhez fűződő kultusz kapcsolata a csuvas (valamint a keresztény és miser tatár) *kiremet*tel bizonyos tekintetben feltétlenül felvethető. Mivel a szúfi szentek és a hozzájuk kapcsolódó képzetek e dolgozatnak nem voltak témái, itt csak egy előzetes, még több további

⁷⁶ Bálint Gábor a 20. század elején a keresztény tatárok között gyűjtött nyelvészeti és néprajzi anyagában a *kirämät* szó csak ’tévhit, babona’ jelentéssel szerepel (Bálint 1876: 57).

⁷⁷ Koblov 1910: 457–459.

⁷⁸ Koblov 1910: 458.

⁷⁹ Sofijskij 1877: 685.

⁸⁰ TTDS: 291, 313.

⁸¹ Muhamedova 1972: 186.

kutatást igénylő megállapítást tennék. Ezek olyan „külső” helyek, amelyek szakrálisak és mágikusak is egyben, valamiféle metszéspontjai az eviláginak és a nem eviláginak.

Bibliográfia

- ARS: X. K. Баранов (ред.) 1984. *Арабско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- Artem'ev, A. I. [Артемьев, А. И.] 2001. „Этнографическое обозрение чувашей.” In: М. И. Скворцов (ред.) *Хрестоматия по культуре чувашского края*. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 52–58. [eredeti megjelenése: 1866.]
- Ašmarin, N. I. [Ашмарин, Н. И.] 1923. Опыт исследования чувашского синтаксиса II. Симбирск: Типография Полиграфсекции III. Н. Х.
- Ašmarin, N. I. [Ашмарин, Н. И.] 1982. „Введение в курс чувашской народной словесности.” In: *Чувашский фольклор. Специфика жанров*. Чебоксары: [kiadó nélkül], 3–53.
- Ašmarin, N. I. [Ашмарин, Н. И.] 1994.² *Словарь чувашского языка* 1–17. Чебоксары: Издательство Руссика.
- Bálint Gábor, [Szentkatolnai] 1876. *Kazáni-tatár nyelvtanulmányok II. Kazáni-tatár szótár*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1970. *Культ святых в исламе*. Москва: Мысль.
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1975. „О происхождении Туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма).” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Басилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 138–168.
- Basilov, V. N. – Nijazklyčev, K. [Басилов, В. Н. – Ниязклычев, К.] 1975. „Пережитки шаманства у туркмен-човдуоров.” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Басилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 123–137.
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1980. „«Жёлтая дева» в верованиях узбеков Зеравшанской долины.” In: *Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований, 1978–1979*. Уфа, 150–151. [Kézirat]
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1985. „Некоторые пережитки культа предков у туркмен.” *Советская этнография* 1985/5: 53–63.
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1986. „Пережитки шаманства у туркмен гёкленов.” In: В. Н. Басилов (ред.) *Древние обряды верования и культы народов Средней Азии*. Москва: Наука, 94–109.
- Basilov, V. N. 1988. „Peri.” In: S. A. Tokarev (szerk.) *Mitológiai Enciklopédia* II. Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 524.
- Basilov, V. N. [Басилов, В. Н.] 1994. „Албасты.” In: В. Й. Петрухин (ред.) *Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева*. Москва: Восточная Литература, 49–76.

- Demidov, S. M. [Демидов, С. М.] 1975. „Магтымы (историко-этнографический этюд).” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Башилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 169–190.
- DeWeese, Devin 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- DeWeese, Devin 2002. „Walī. 5. In Central Asia.” In: P. J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill, 115–118.
- DeWeese, Devin – Gross, Jo-Ann (eds.) 2018. *Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th-21st Centuries*. Leiden: Brill. [Handbook of Oriental Studies. Section 8 Uralic & Central Asian Studies, Volume: 25.]
- Divāev, A. A. [Диваев, А. А.] 1899. „Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун.” *Известия общества археологии истории и этнографии при императорском Казанском университете* XV/3: 307–341.
- Divajev, A. A. 2003. „A kazak hiedelmek köréből. A baksī mint gyógyító és varázsló.” In: Molnár Ádám (szerk.) *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest: Balassi Kiadó, 51–64.
- Doerfer, Gerhard 1963–1975. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Fedotov, M. R. 1996. [Федотов, М. Р.] *Этимологический словарь чувашского языка I–II*. Чебоксары: ЧГИГН.
- Gardet, Louis 1997. „Karāma.” In: C. E. Bosworth et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. IV. Leiden: E. J. Brill, 615–616.
- Goto, Masanori 2007. „Metamorphosis of Gods: A Historical Study on the Traditional Religion of the Chuvash.” *Acta Slavica Iaponica* 24: 144–165.
- Hisametdinova, F. G. 2010. [Хисаметдинова, Ф. Г.] *Мифологический словарь башкирского языка*. Москва: Наука.
- Judin, V. P. 1992. [Юдин, В. П.] *Утемиш-хаджи. Чингиз наме (Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В. П. Юдина)*. Алма-ата: Гылым.
- KaRS: Бектаев, Калдибай (ред.) 2007. *Большой казахско-русский русско-казахский словарь*. Алматы: Алтын Казына.
- KazRS: Szözdik [Szótár]: <https://sozdzik.kz/ru/dictionary/translate/kk/ru> (utolsó letöltés: 2018. 05. 17).
- KBRS: Э. Р. Тенишев – Х. И. Суюнчев (ред.) 1989. *Карачаево-балкарско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- KiRS: К. К. Юдахин (ред.) 1965. *Киргизско-русский словарь*. Москва: Советская Энциклопедия.
- Koblov, J. D. [Коблов, Я. Д.] 1910. „Мифология казанских татар.” *Известия общества археологии истории и этнографии* 26/5: 415–470.
- Köprülüzade, M. F. „A török és mongol samanizmus hatása a muzulmán misztikus der-visrendekre.” In: Molnár Ádám (szerk.) *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest: Balassi Kiadó, 13–20.

- Lobačeva, N. P. [Лобачева, Н. П.] 1975. „Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов средней Азии и Казахстана.” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Басилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 298–333.
- Magnickij, V. K. [Магницкий, В. К.] 1881. *Материалы к объяснению старой чувашской веры*. Казань: Типография Императорского Университета.
- Malov, S. J. 2003. „A kelet-turkesztáni szártok sámánhite.” In: Molnár Ádám (szerk.) *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest: Balassi Kiadó, 85–98.
- Mészáros Gyula 1909. *A csuvas ősvallás emlékei. Csuvas népköltési gyűjtemény*. I. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Miropiev, M. [Миропиев, М.] 1888. *Демонолические рассказы киргизов*. Санкт-Петербург: [Записки Императорского Русского Географического Общества X/3.]
- Molnár Ádám 2003. „A fontosabb vallási fogalmak magyarázata.” In: Molnár Ádám (szerk.) *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest: Balassi Kiadó, 285–299.
- Muhamedova, R. G. [Мухамедова, Р. Г.] 1972. *Татары-мишары*. Историко-этнографическое исследование. Москва: Наука.
- Murodov, O. [Муродов, О.] 1975. „Шаманский обрядовой фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана.” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Басилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 91–122.
- Mustafina, R. M. [Мустафина, Р. М.] 1992. *Представления, культы, обряды у казахов*. Алма-Ата: Казак Университет.
- Ostroumov, N. [Остроумов, Н.] 1892. *Татарско-русский словарь*. Казань: Типография Императорского Университета.
- Paret, Rudolf 1991. „Fātiḥa.” In: B. Lewis et al. (eds.) *The Eycyclopaedia of Islam*. II. Leiden: E. J. Brill, 841.
- Potaniin, G. N. [Потанин, Г. Н.] 1881. *Очерки северо-западной Монголии*. II. *Материалы этнографические*. Санкт-Петербург: Типография В. Киришбаума.
- Prozorov, S. M. [Прозоров, Ш. М.] (ред.) 1998–2012. *Ислам на территории бывшей Российской империи*. I–IV. Москва: Восточная литература.
- Radtke, B. 2002. „Walī.” In: P. J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill, 109–112.
- Radlov, V. V. [Радлов, В. В.] 1893–1911. *Опыт словаря тюркский наречий*. I–IV. Санктпетербург: Типография Императорской Академия Наук.
- Räsänen, Martti 1969. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*. [Lexica Suomalais-ugrilainen seura XVII.] Helsinki: Société Finno-Ugrienne.
- Räsänen, Martti 1970. *Die tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen*. [Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia XLVIII.] Helsinki: Société Finno-Ugrienne.
- Scherner, Bernd 1977. *Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sofijskij, I. M. [Софийский, И. М.] 1877. „О киреметях крещенных татар казанского края.” *Известия по Казанской Епархии* 1877/24: 674–689.
- Somfai Kara Dávid 2007. „Mazár – avagy az animista természetkultusz a kirgiz népi iszlámban.” *Vallástudományi tanulmányok* 7–8: 81–88.

- STB: М. И. Дилмөхәмәтов – У. Ф. Нәзерғолов – С. Ф. Сабирийәнова – Ф. Ф. Гәрәева 2002. *Башкорт теленең диалекттары һүзлеге*. [A baskír nyelv nyelvjárási szótára] Өфө: Китап.
- Suhareva, O. A. [Сухарева, О. А.] 1975. „Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков.” In: Г. П. Снесарев – В. Н. Басилов (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 5–93.
- Suhareva, O. A. [Сухарева, О. А.] 1960. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент: Издательство Академии Наук Узбекской ССР.
- Szabolcs Krisztina 2014. „A népi iszlám a steppén. Szemelvények Ötemis Hadzsi krónikájából.” In: Biacsi Mónika – Ivanics Mária (szerk.) *A török népek vallásai. Filológiai tanulmányok a török vallásos szövegek köréből*. [Alatjiszttikai Tankönyvtár 4.] Szeged: SZTE Altajisztikai Tanszék, 88–107.
- TaRS: Н. Т. Денисова (ред.) 1966. *Татарско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- TRS: Н. А. Баскаков – В. А. Каррыев – М. Я. Хамзаев (ред.) 1968. *Туркменско-русский словарь*. Москва: Советская Энциклопедия.
- TTS: Р. А. Зияева – Г. Г. Абдрахманов – А. К. Тимергалин (ред.) 1977-1981. *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*. [A tatár nyelv értelmező szótára] Казан: Татарстан китап нәшрияты.
- TTDS: М. З. Зәкиев – К. М. Миңнуллин – Ф. Р. Шәйхиева *Татар теленең зур диалектологик сүзлеге* [A tatár nyelv nagy nyelvjárási szótára]. Казан: Татарстан китап нәшрияты.
- URS: Т. Н. Кори-Ниёзи – А. К. Боровков (ред.) 1941. *Узбекско-русский словарь*. Ташкент: Издательство Узбекистанского Филиала Академии наук СССР.
- Wichmann, Yrjö 1903. *Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen*. [Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia XXI.] Helsingfors: Société Finno-Ugrienne.

KÜLÖNLEGES PECSÉTNYOMATOK A 3–4. SZÁZADI SELYEMÚTRÓL (NIJA, XINJIANG – KÍNA)*

FELFÖLDI SZABOLCS
(SZTE BTK Régészeti Tanszék)

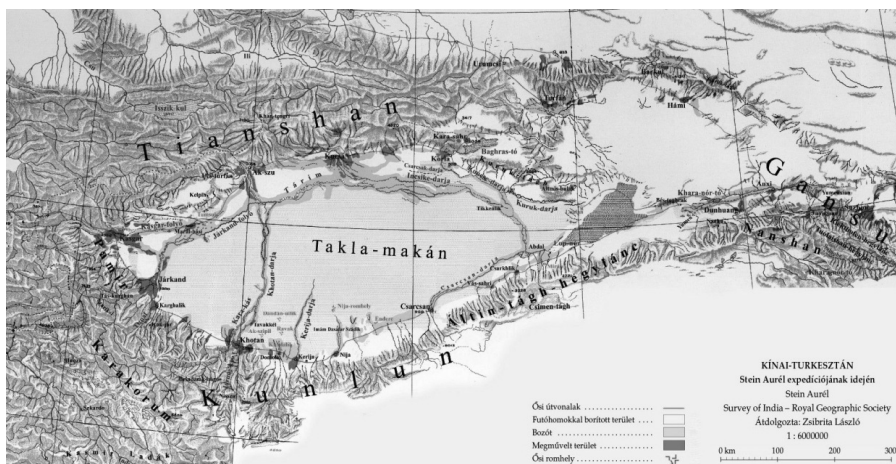
Az indiai brit szolgálatban álló magyar Stein Aurél által a Selyemútnak a Tarim-medence déli peremén húzódó egyik ága mentén 1900-ban felfedezett, majd újabb három expedíciója során (1906–1908, 1913–1915, 1930–1931) ismét felkeresett nijai (eredeti nevén: caǎ otai) lelőhely (1. kép) egyik legizgalmasabb leletcsoportját a lelőhelyen talált nagyszámú kharoṣṭhī írásos fatáblán megfigyelhető agyag pecsétnyomatok képezik.¹

Ezek a táblák titkosítási és hitelesítési eljárásainak elengedhetetlen részei voltak. Ezért is rendkívül meglepő, hogy ezekről a pecsétnyomatokról az őket elsőként közlő Stein Aurél óta igazán részletesen senki sem írt,² pedig az ezekkel kapcsolatos részletek újabb izgalmas bizonyítékait nyújtják a 3–4. századi Selyemúton virágzó nijai közösség kulturális sokszínűségének, a Selyemúton érvényesülő komplex kulturális hatások rendkívüli erejének.

* Jelen cikk doktori dolgozatom egy fejezetének némileg átdolgozott verziója, vö. Felföldi 2012: 252–258.

¹ Vö. Stein 1907, Stein 1921, Stein 1928. Ezek a tárgyak a lelőhely különleges földrajzi-éghajlati környezetének (legfőképp a Takla-Makán sivatag szélsőségesen kontinentális, csapadékszegény klímájának), valamint a lelőhelynek a későbbi évszázadokban a lakott területektől és az intenzíven használt útvonalaktól való jelentős távolsága miatt maradhattak fenn ilyen meglepő épségben.

² Sem a nyugati, sem pedig a Nijával foglalkozó kínai és japán kutatók nem írtak a kérdéskörrel részletesebben, legfeljebb a Stein által leírtakat ismételték meg, többnyire rövidebb formában (vö. Atwood 1991, Rhie 1999, Zhao – Yu 2000; Wang – Wang 2007); ez utóbbi szerzőpáros szerint: „There are about 200 seals and seal impressions in the Stein collections in the British Museum and British Library. The study of these seals is an ongoing project of the present authors.” (Wang – Wang 2007: 148. 30. jegyzet). Ennek egyelőre sajnos nem találtuk publikált eredményét.



1. kép. Stein Aurél ásatásainak színtere, a Tarim-medence
(Stein 2009)

Természetesen kézenfekvő lenne a pecsétnyomatokat és az ezeket „elő-állító” pecsételőket együtt tárgyalni. Ez azonban Nija esetében azért ütközik némi nehézségbe, mivel bár számos agyag pecsétlenyomattal és több csontból, bronzból, üvegből készült pecsételővel is rendelkezünk, egyelőre a régészeti leletanyagból nem került elő olyan pecsétlenyomat, amelyhez a pecsételő is meglenne. Ezért együtt, de mégis egymástól némileg elkülönítve kell tárgyalnunk a fennmaradt pecsétnyomatokat, illetve az ásatások során a helyszínen napvilágra került pecsételőket. Jelen cikkben – terjedelmi okok miatt – most csak a pecsétnyomatokra koncentrálok.

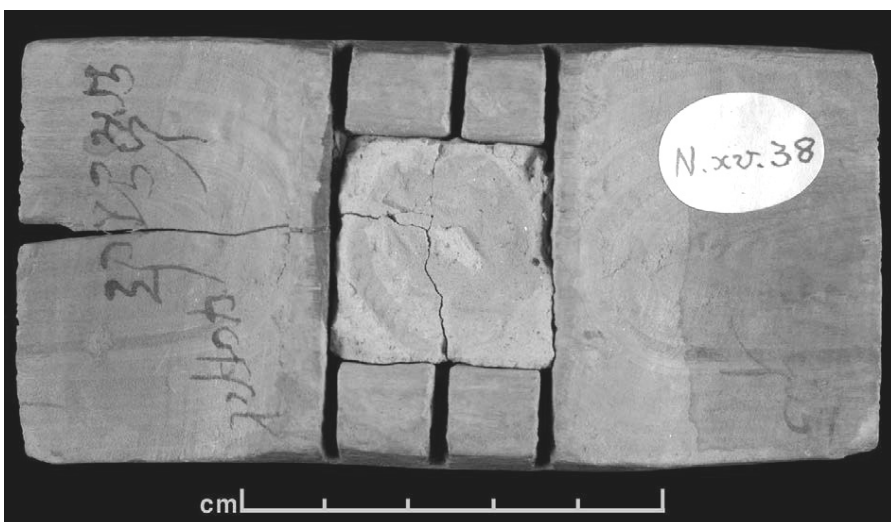
Jelen rövid cikk az egyik első lépés az agyag pecsétnyomatok, illetve az ezek készítéséhez használt pecsétnyomók Hoppál Krisztinával tervezett, teljes körű monografikus feldolgozásának, melynek keretében kitérünk majd a pecsételők tipológiájának, kronológiájának, lehetséges gyártó műhelyeinek, technológiai kialakításának részleteire is, de a pecsétnyomatok formai sajátosságainak, valamint változatos képi világának alapos, kimerítő vizsgálata is terveink között szerepel. Célunk tehát a leletkör teljes régészeti-epigráfiai-művészettörténeti, valamint kultúrtörténeti feldolgozása. Most azonban csak a kutatás egyes elemeit és annak lehetséges jövőbeli irányait vázolom fel.

*

A Nijában előkerült kharos̄thī dokumentumokon látható pecsétnyomatokat technológiai/tipológiai értelemben alapvetően három csoportra oszthatjuk.



2. kép. No. 235-ös dokumentum, ék alakú kettős tábla
(N. xv. 24. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1508(B)b)



3. kép. No. 244-es dokumentum, négyszög alakú fedőtábla, előlap
(N. xv. 38. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1519)

1. Az első csoportba azok a pecsénymatkok sorolhatók, amelyek az ék és a négyszög alakú kettős fatáblák fedőlapjain kiképzett pecsétmélyedésbe kerültek (2–3. kép).³

³ A kharoṣṭhī dokumentumok alapvető nyersanyagairól (fa, bőr, papír stb.), valamint különleges és változatos formavilágáról (így például az ék vagy a négyszög alakú kettős táblákról) további részleteket lásd Felföldi 2004: 19–41, Felföldi 2005: 131–144.

A mélyedések méreteit alapvetően annak a fából készült (fedő)táblának az alapmértetei (azaz hossza, szélessége, vastagsága, illetve a pecsétmélyedést tartalmazó résznek a tábla síkjából való kiemelkedése) határozza meg, amelybe végül belevésték a mélyedést. Ezeket a mélyedéseket jól érzékelhetően olyan méretben készítették el, hogy a dokumentumokat kiállító személy(ek) pecsétjének/pecsétjeinek lenyomatai kényelmesen elérhessenek a mélyedésbe nyomott agyagon. A nijai lelőhelyen előkerült kharoštī dokumentumokon látható pecsétmélyedések minden esetben négyszög (zömmel négyzet vagy téglalap) alakúak,⁴ mélységük pedig 0,3–2,5 cm között változik.

Leginkább a kharoštī írásos fatáblák két csoportja, az ék és a négyszög alakú kettős táblák esetében találkozhatunk ezekkel a pecsétnyomatokkal. A viszonylag keskeny, ék alakú kettős táblák esetében a fedőlapon mindössze egy „pecsétmélyedés” kiképzésére elegendő hely állt rendelkezésre, ezért ezeken a táblákon kivétel nélkül csupán egy pecsétnyomat látható.

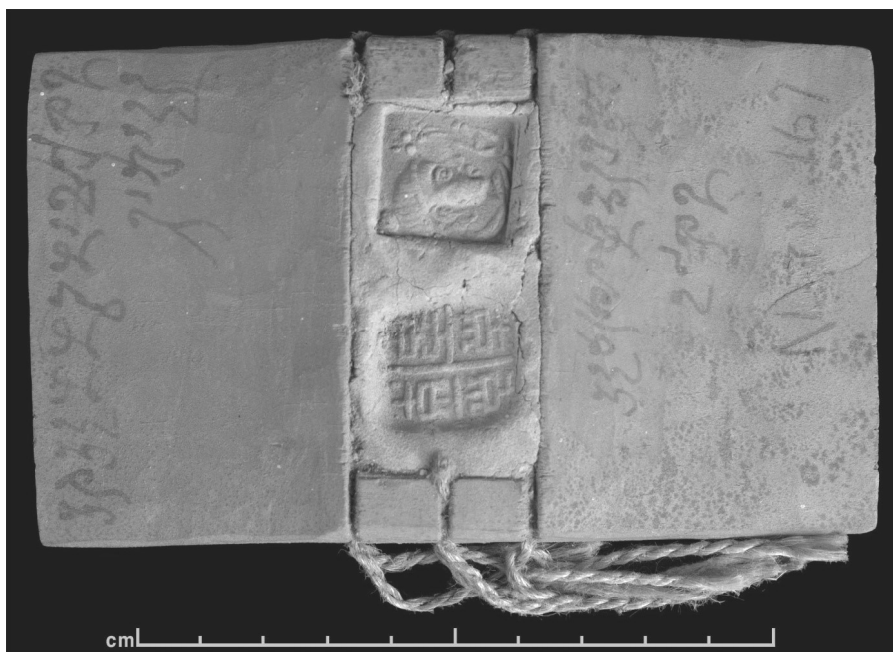
Ezzel szemben a négyszög alakú táblák egy részénél már volt annyi hely a fedőtábla középső részén, hogy akár „dupla méretű” pecsétmélyedést is kialakíthattak rajtuk.⁵ Ezekre a táblákra két pecsétnyomat is kerülhetett (4. kép).⁶ Ez persze nem jelentette azt, hogy törvényszerűen két pecsét jelent meg a négyszög alakú táblákon, hiszen számos példánk van olyan esetekre is, amikor az ék alakú táblákhoz hasonlóan csupán egyetlen pecsét számára képeztek ki helyet egy-egy négyszög alakú kettős táblán.

Míg azonban az ék alakú pecsétek esetében a pecséteket mindig a tábla hosszanti síkjára merőlegesen nyomták a pecsétmélyedést kitöltő agyagba, addig a négyszögletes táblák esetében ezeket hol a tábla hosszanti síkjával

⁴ Tehát lényegében nincs kör vagy ovális, esetleg szabálytalan alakú pecsétmélyedés a fennmaradt táblákon.

⁵ A rövidebb parancsok, utasítások lejegyzésére használt ék alakú táblák mellett a legnagyobb számban használt négyszög alakú kettős táblák hosszabb és fontosabb jogi szövegek, szerződések és egyebek lejegyzésére szolgáltak (vö. Burrow 1940). Ezek hitelesítéskor sok esetben elengedhetetlen eljárás volt, hogy több személy is elhelyezze pecsétjét a dokumentumokon. Így egyrészt a táblák mérete (s így voltaképpen a rajtuk lévő szöveg hossza, jellege) befolyásolta a pecsétek számát, másrészt a hitelesítési eljárás során használt pecsételések önmagukban megkövetelték a nagyobb és formailag is más jellegű táblák használatát. Azt, hogy mi vont maga után mit (azaz a tyúk volt előbb, avagy a tojás?) roppant nehéz megállapítani.

⁶ Csupán egy olyan példánk van, amikor három pecsétnyomat is rákerült egyetlen fedőtáblára (Stein 1921: 230; No. 582 [5. kép]).



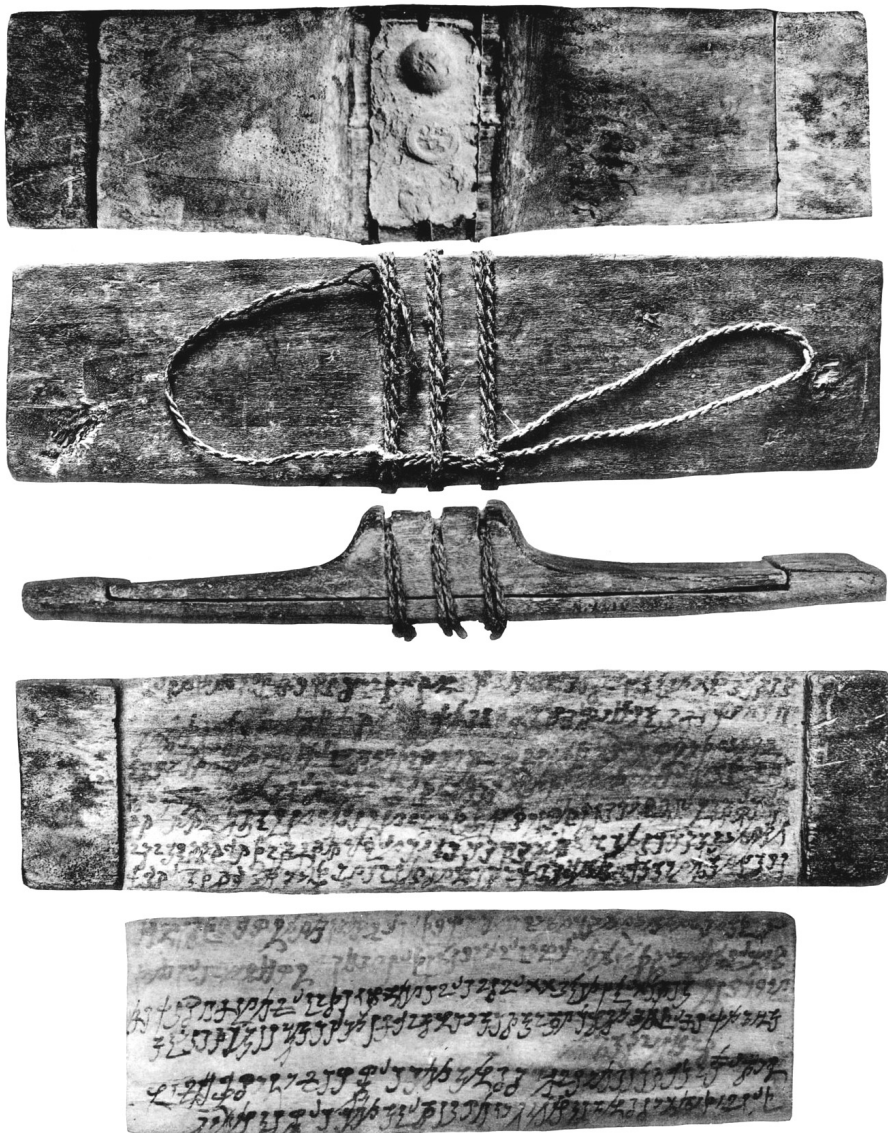
4. kép. No. 332-es dokumentum, négyszög alakú fedőtábla, előlap
(N. xv. 167. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1617)

megegyezően, hol pedig arra merőlegesen nyomták az agyagba (6. kép). Úgy tűnik, ebben nem feltétlenül találhatunk rendszert.⁷

Az az egykor puha agyag, amit ezekbe a fából készült táblákba, az említett négyszög alakú mélyedésekbe közel 1700 éve belenyomtak, egykor is és ma is a dokumentumok legérzékenyebb részei. Az idő múlásával ezek a kis agyagdarabkák ugyanis alaposan kiszáradtak, berepedeztek és összetörtöredtek. Számos közülük ki is potyogott a pecsétmélyedésekből. Ezt a folyamatot csupán az agyagréteg alatt húzódó, megfeszített kenderzsinegek késleltethették, ezek adtak ugyanis némi tartást az agyagba nyomott pecsétképeknek (7. kép).⁸

⁷ Ez azért is érdekes, mivel jól láthatóan egy valóban a legapróbb részletekig kidolgozott és minden apró ízében szabályozott rendszerrel van dolgunk, amely meglepően professzionális kancelláriai gyakorlatot feltételez, például a kínai fővárostól ilyen messze is (vö. Boyer 1905, Dani 1986, Salomon 1998).

⁸ E különös figyelemmel megalkotott zsinegek, s alaposan átgondolt, praktikus használatuk biztosította a dokumentumok alsó és fedőlapjainak összezárását, rögzítését,



5. kép. No. 582-es dokumentum, négyszög alakú kettős tábla
(N. XXIV. viii. 85. – Stein 1921: XXI. tábla)

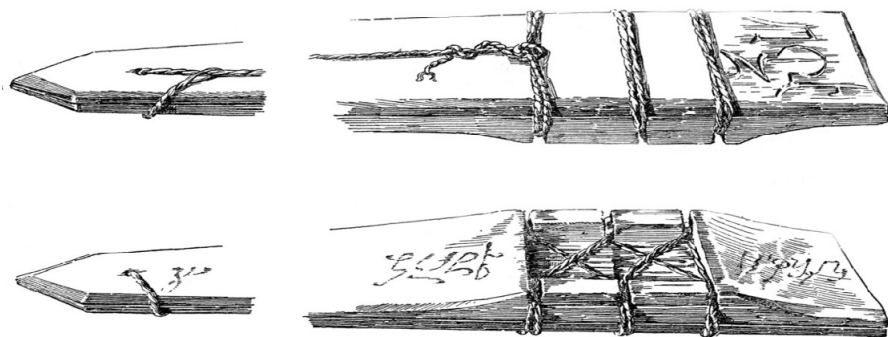
s így lényegében a pecsétnyomatok révén hitelesített dokumentumok sértetlenségét, biztosítva azt is, hogy csak azok olvashassák el a dokumentumokba zárt információkat, akiknek ehhez joguk volt.



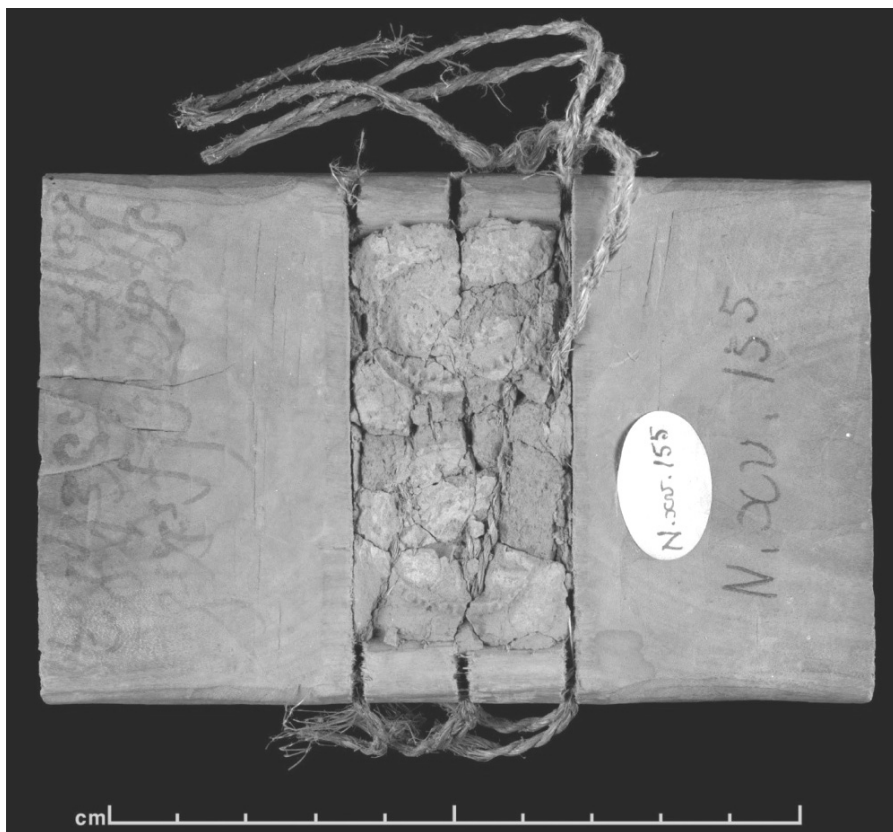
6. kép. Agyagpecsétek a dokumentumokon (Stein 1921: XX. tábla)

Amennyiben azonban a táblák zsinegelését felválták (vagy az magától elszakadt), a korábban megfeszített madzagok lazulásával az agyagpecsétek is támaszukat veszítették és azok még könnyebben kieshettek (8. kép).⁹ Ezért

⁹ Ez azonban nem feltétlenül jelentette az adott dokumentum „kárhozását”. Van ugyanis olyan kharoṣṭhī dokumentumunk is, amelyet jó láthatóan ismételtlen összefűztak, s egy újabb agyagdarab segítségével újra lepecsételtek (Stein 1921: 229).



7. kép. A rögzítőzsinetek vezetésének és áthurkolásának technikája
(Stein 1907: 349, C–D)



8. kép. No. 322-es dokumentum, négyszög alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap
(N. xv. 155. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1606(A))

nem meglepő tehát, hogy a táblák döntő többsége esetében pecsétjeik nélkül találtak rájuk a régészek. Nem dönthető el egyértelműen az a kérdés, hogy ezek mikor veszíthették el pecsétjeiket: még a telep fénykorában (azaz Nija lakói vágták-e el a dokumentumok zsinegeit és törték föl a pecséteket), avagy a település feladását követő hosszú periódusban.

Ezek után tulajdonképpen egészen meglepő, hogy ilyen nagy számban kerültek elő még viszonylagos épségben lévő pecsétekkel rendelkező táblák a lelőhelyen. Különösen izgalmasak azok a darabok, amelyek felvágatlanok, azaz teljesen intaktak voltak. Annak eldöntése, hogy miért nem vágták föl annak idején őket, roppant nehéz. Nem értek célba? Elegendő volt a szóbeli üzenet, nem kellett feltörni hozzá a dokumentumot? A bennük lévő információ elavulttá vált? Nem tudjuk. Azonban túl sok felvágatlan, intakt tábla került elő a lelőhelyen ahhoz, hogy ezt csupán véletlennek vagy esetlegesnek foghassuk fel. Stein Aurél szerint ennek oka az lehetett, hogy a felvágatlan, pecséttel ellátott táblák önmagukban biztosíthatták a táblákra írt szöveg hitelességét. Ha például egy négyszögletes fatáblára írt jogi szöveg, mondjuk egy adásvételi szerződés érvényét veszítette, akár felvágatlanul is eldobhatták vagy eltűzelhették.¹⁰ Érdemes lenne egyenként végiggondolni a felmerülő egyéb lehetőségeket is, amire a szakirodalomban eddig még nem történt komolyabb kísérlet.

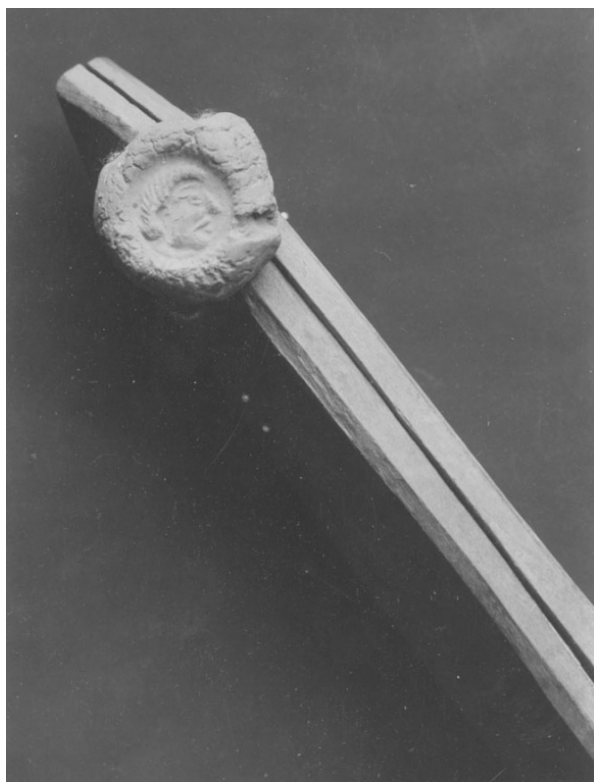
2. A pecsétek második csoportját azok az igen apró, s ugyancsak agyagból formált kis függőpecsétek képezték, amelyek közül sajnos csupán két példányt ismerünk (9–11. kép).¹¹

A kettő közül szerencsére az egyik *in situ* került elő és azt bizonyította, hogy ezek a pecsétek valójában az ék alakú fatáblák tartozékai voltak. Ezekkel az apró, érme méretű agyagpecsétekkel a táblákat rögzítő zsinegeket ott pecsételték le, ahol azokat a táblák csúcsain lévő lyukakon keresztül átbújtatták.¹² Ezek igazán érzékeny, sérülékeny részei voltak a kharoṣṭhī doku-

¹⁰ Stein 1907: 354.

¹¹ Stein 1907: 350.

¹² Stein (1907: 350) azt sem tartja lehetetlennek, hogy ezeket a pecséteket azután helyezték a dokumentumra, miután azt már (legalább egyszer) felnyitották; szerinte a pecsétek célja az volt, hogy biztosítsa a kapcsolatot a felvágott dokumentum két táblája között, azaz hogy egy dokumentum összetartozó felső és alsó táblája ne keveredjen el egymástól.

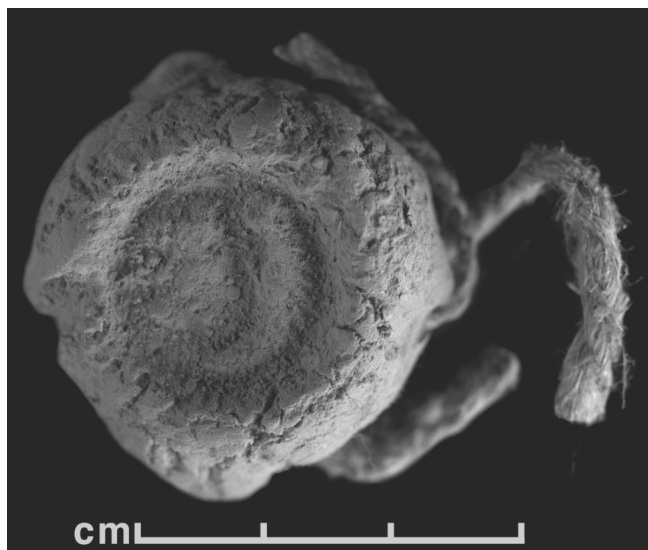


9. kép. No. 265-ös dokumentum,
 ék alakú kettős tábla, a zsineget záró, függő agyagpecsét előlről
 (N. xv. 71. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 5/3 (37))

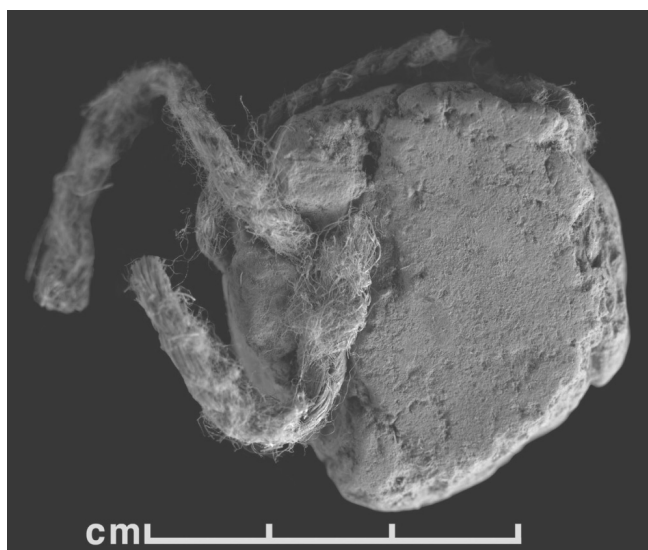
mentumoknak, innen végképp nagyon könnyedén leeshettek, letörhettek, leszakadhattak, így nem véletlen, hogy ennyire kevés került belőlük elő.¹³

A megfigyelhető két darab alapján ezek előállításához nem volt elegendő egy egyszerűbb, „hagyományosabb” pecsételő, az apró agyagdarabot előbb (vagy egyúttal) bele kellett préselni valamibe, mielőtt (vagy miközben) a pecsétképet belenyomták, így nem lehetetlen az sem, hogy egy speciális (esetleg összezárható) pecsétnyomó segítségével állíthatták elő ezeket.

¹³ Persze annak a lehetőségét sem zárhatjuk ki, hogy e pecsét típus használata nem volt általános, és csupán ezért nem találtak az ásatók több példányt a lelőhelyen. Az azonban bizonyos, hogy jobb minőségű, finomabb agyagból készítették ezeket, mint a faragott pecsétméltyedésekbe helyezett pecséteteket (Stein 1907: 356).



10. kép. No. 265-ös dokumentum,
ék alakú kettős tábla, a zsineget záró, függő agyagpecsét előlről
(N. xv. 71. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1544(C))



11. kép. No. 265-ös dokumentum,
ék alakú kettős tábla, a zsineget záró, függő agyagpecsét hátulról
(N. xv. 71. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1544(C)a)

3. Formai/technológiai értelemben a harmadik csoportba azok a pecsét-nyomatok sorolhatók, amelyeket nem közvetlenül a táblához, vagy a kettős táblákat rögzítő zsinegekhez erősítettek, hanem egy önálló pecséttartó tokban helyeztek el (12. kép). E pecséttartó tokok felhasználásának mikéntjével kapcsolatban sem Stein Aurél, sem más nem talált még megnyugtató választ. Elgondolásunk szerint ezeket a pecséttartó tokokat azokban az esetekben használhatták, amikor a hivatalnokok által küldött fa dokumentumra magára valamilyen okból kifolyólag nem lehetett rányomni egy pecsétet; vagy azért mert erre nem volt megfelelő hely (például az úgynevezett *takhti* avagy téglalap alakú táblák esetében [13. kép]), vagy azért, mert utólag kellett egy pecséttel igazolni a dokumentum hitelességét.

Ezeket a lehetőségeket alátámasztani látszik az is, hogy e tokokat vagy az aljukon, vagy az oldalukon átfűrték és rajtuk eredetileg zsineget vezethettek át, így nem tudok másra gondolni, minthogy ezen zsinegek segítségével tudták ezeket valahova felerősíteni és rögzíteni.¹⁴ Ugyanakkor azt sem tartom lehetetlennek, hogy e pecsétek olyan esetekben kerültek felhasználásra, amikor az ügyben eljáró küldönc kezébe nem adtak írott dokumentumot, tehát szóban kellett elmondania az általa közvetített parancsot, kérést, utasítást – ellenben valamilyen módon igazolnia kellett magát és mondandója hitelességét. Ezekben az esetekben kerülhetett sor az említett „szöveg nélküli” pecséttartó tokok felhasználására.¹⁵ A lelőhelyről számos ilyen üres pecséttartó tokot ismerünk, de csupán egy olyan volt ezek között, amelyben az eredeti agyagpecsét különösebb sérülések nélkül túlélte az évszázadokat.¹⁶ Ugyanakkor fennmaradt egy ilyen pecséttartó tok „fedlapja” is (14. kép), amelynek egyértelműen a pecsét megóvása volt a feladata (s amely megint csak az agyagpecsétek sérülékenységeire hívhatja fel a figyelmünket).

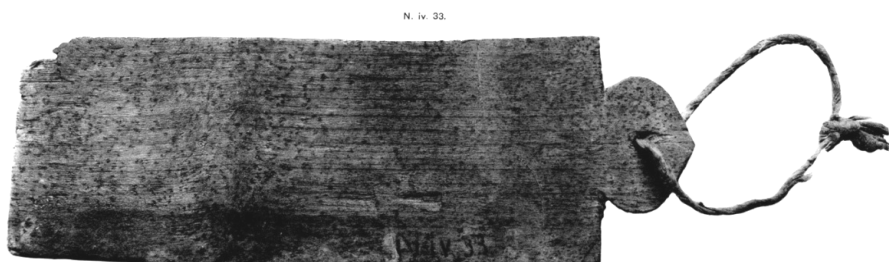
¹⁴ Az ugyanakkor elgondolkodtató, hogy a számos ép, felvágatlan dokumentum között miért éppen ilyen nem maradt fenn egy sem érintetlen formában. Ez viszont talán az alább következő magyarázatot erősítheti meg.

¹⁵ Ezekben az esetekben talán a küldöncök csuklójához erősíthették e tárgyakat a zsinegekkel. Talán helytelen analógia, de némileg a mongol kori paizák is hasonló szerepet tölthettek be.

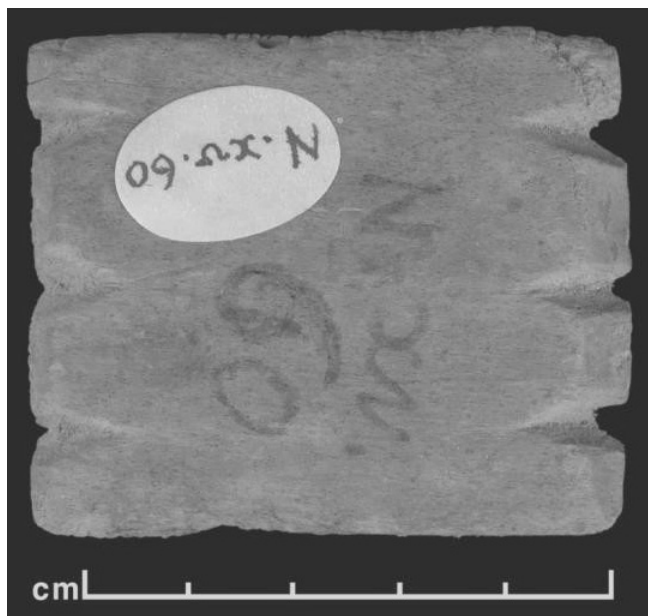
¹⁶ Sajnos hasonló típusú megoldásra nem találtam analógiát sem a környékről, sem máshonnan Euráziából.



12. kép. Pecséttartó tok a benne lévő agyagpecséttel, előlről
(N. xv. 133. a. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1588)



13. kép. No. 100-as dokumentum,
takhtī (függőpecsét) alakú tábla, előlap
(N. iv. 33. – Stein 1907: CIII. tábla).



14. kép. Agyagpecsétet védő falapocska, előlnézet
(N. xv. 06. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1532)

A dokumentumok prákrit szövegében gyakorta feltűnik egyébként a 'pecsét' szó *maṃtra/muṃtra/mutra/mudra* formában.¹⁷ Sajnos azonban nincs arra adatunk, hogy vajon az említett három pecsétípus mindegyikére ugyanazt az egy kifejezést használták-e. A *kilamudra* 'lepecsételt ék' kifejezés mindenesetre arra mutat, hogy alapvetően a pecsétmélyedésbe nyomott pecsétekre érthették az említett kifejezést. A No. 604-as dokumentum szövegében szerepel egy részlet a dokumentum pecsétjének feltöréséről is.¹⁸

*

Ami magukat a pecsétképek alakját illeti, megállapíthatjuk, hogy többnyire más-más alakú pecsételőket használtak az eltérő formájú dokumentumok

¹⁷ A „pecsét” kifejezés a következő dokumentumokban tűnik fel: No. 247, 318, 326, 328, 330, 331, 348, 380, 383, 419, 421, 425, 436, 489, 568, 569, 570, 574, 575, 576, 577, 582, 584, 588, 591, 592, 593, 604, 676 (*KI I–III*; Burrow 1940).

¹⁸ Stein 1921: 264; *KI II*: 229.

lepecsételésére. Az ék alakú táblák esetében a pecsételő minden esetben ovális pecsétképet adott; de jelenlegi ismereteink szerint például négyzet alakú pecsétkép soha nem került ék alakú táblára. Ugyanakkor a négyszög alakú táblák esetében egyaránt használtak ovális és négyzet alakú pecsétnyomot hagyó pecsételőket is.

Az ovális és négyszög alakú pecsétnyomatok (azaz végső soron a pecsételők) változatos képi világából itt most csupán a legeklebtársabb példákat emelem ki.

A pecsétképek döntő többsége talán kissé meglepő módon a klasszikus görög-római kultúra mintakincséből eredeztethető.¹⁹ Sok ezer kilométerre Athéntól a leggyakoribb nijai pecsétkép Pallasz Athénét ábrázolja. Így kétség kívül Pallasz Athéné figyelhető meg a No. 47-es, 235-ös, 310-es, 331-es, 360-as, 520-as stb. dokumentumokon. A pecsétkép többnyire nagyon hasonló.²⁰ Az ovális alakú *cameo* általában mélyen benyomott az agyagba és többszörös (béltetes) szegély (*intaglio*) keretezi. Belül finoman metszett kecses női alak áll kontraposztban. Az alak *himationt* visel, és az azonosítását segítő, jól érzékelhető további attribútumokkal, sisakkal és pajzzsal²¹ van felruházva (15. kép).²²

Ugyancsak gyakori pecsétminta egy meztelen vagy csupán *khlamüsz*t (köpenyt) viselő szárnyas (néha szárny nélküli) férfi figura, ugyancsak ovális, többszörös *intaglió*val keretelt mezőben. Stein Erósznak vagy Héraklész ábrázolásának tartja ezeket az alakokat.²³ Ilyen pecsétkép látható az No. 7-es, a No. 70-es vagy a No. 124-es (16. kép) dokumentumon.²⁴

Nem lehetetlen azonban, hogy a fenti ábrázolások nem Erósz vagy Héraklészt ábrázolták, hanem az úgynevezett *Genius populi Romanit*. Van ugyanis olyan pecsétnyomat (a No. 439-es dokumentumon), amelyen minden

¹⁹ Stein 1907: 354.

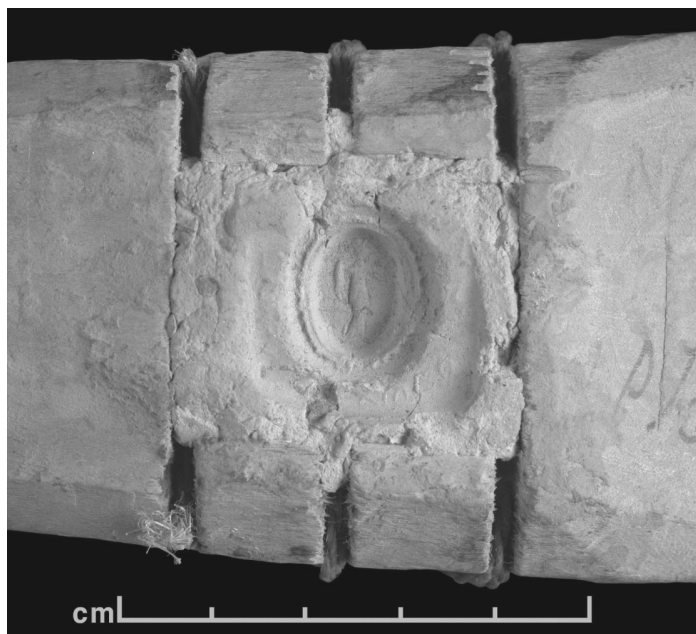
²⁰ Sőt, számos esetben minden kétséget kizáróan ugyanazon pecsétnyomó pecsétképét látjuk különböző dokumentumokon.

²¹ A pajzs Zeusz Pallasz Athénének adott pajzsa, az *aegis* lehet.

²² Stein 1907: 354, 389. – A pecséteken időnként egy-egy rövid felirat is megjelenik, ezek azonban nem görög betűs, hanem *kharoṣṭhī* írásos szövegek (sajnos jelenleg olvashatatlanok méretük, jellegük és állapotuk miatt, Stein 1907: 355).

²³ Stein 1907: 355.

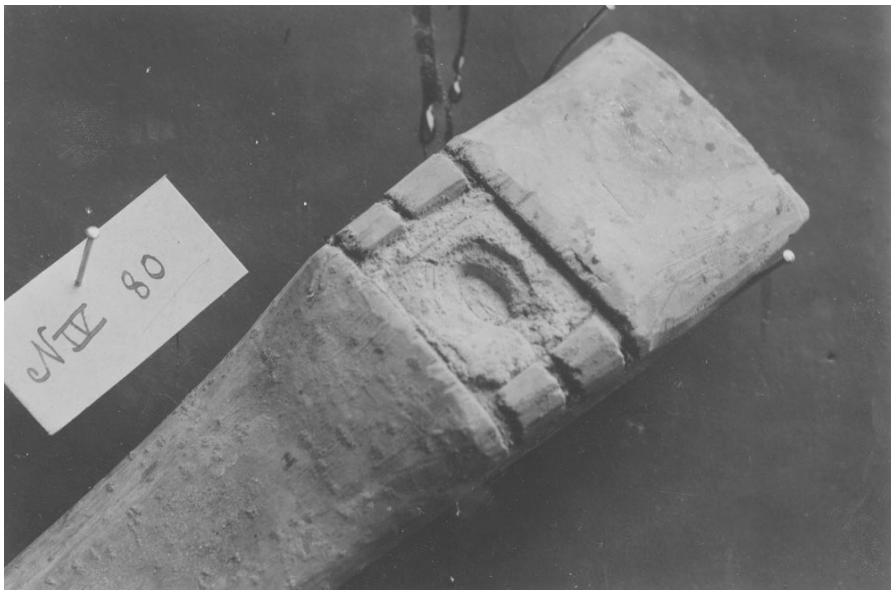
²⁴ Vö. Stein 1907: 386, 390, 393. – A No. 373-as dokumentumon egy hasonló alak látható, de valószínűleg ebben az esetben egy zsámolyon (?) ülve ábrázolták.



15. kép. No. 235-ös dokumentum,
ék alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsét
(N. xv. 24. – Copyright: *International Dunhuang Project*: Or. 8211, 1508(A)c)

kétséget kizáróan ez utóbbi alak jelenik meg. A kontraposztban álló szárnyas, meztelen férfialak súlyát a jobb lábára helyezi (17. kép). Bal karja kinyújtva, jobb karja könyökben behajlítva, vastos pálcát tart. A szakáll nélküli fejet jobb profilból ábrázolták, a haja a homlokára fésülve. Jobbra tőle egy apró alak, bal karja alatt pedig egy nehezen beazonosítható tárgy, talán egy sisak tollforgója. Ugyanígyen alak jelenik meg a No. 430 (N. xiii. i. 1), vagy a No. 435-ös dokumentumon is (N. xiii. ii. 6).²⁵

²⁵ Különleges pecsétkép található a No. 593-as dokumentumon is (18. kép). A jobb oldali ovális pecsétképben emberi alak látható, kör alakú dicsfényel a feje körül, ruhája a mellkason keresztben fut keresztül. A jobb karjában kést (?) tart. A bal kar kinyújtva és könyökben behajlítva, a bal kézben pedig dupla válltáska (?) A jobb combján feltehetően egy kard lóg függőszíjon. Stein (1921: 262) szerint az alak egyértelmű római vonásokat mutat.



16. kép. No. 124-es dokumentum,
ék alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsét
(N. iv. 80. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 5/3(51))

A fenti teljes alakos pecsétképek mellett számos olyan pecsénymatkot is sikerült dokumentálni, amelyen csupán egy fej vagy egy arc látható. Így például a No. 244-es, négyszög alakú kettős tábla fedőlapján egy durván megformált, de megállapíthatóan egy nyugati (vagy belső-, esetleg nyugat-ázsiai típusú) férfifej látható profilból, sörényszerű hajjal, erős pofacsontokkal, bajusszal.²⁶ Az ábrázolt alak szinte megegyezik a No 265-ös (N. xv. 71.) ék alakú tábla függőpecsétjének képével.²⁷

A pecsénymatkok között azonban olyan férfifej ábrázolás is előkerült, amely korántsem nyugati, sokkal inkább déli, indiai jellegzetességeket mutat.

²⁶ Stein 1907: 356, 401. A férfi arcvonásai minden kétséget kizáróan nyugati (esetleg belső-ázsiai?) jelleget mutatnak, Stein (1907: 356) szerint a pecsétkép Mauesz szaka király pecsétképeire hasonlít.

²⁷ Lásd még: No. 578. A másik fennmaradt függőpecséten egészen más ábra látható, egy hátrafelé forduló, hosszúlábú, hosszúnyakú szárnyas élőlény (griff?) (Stein 1907: 356).



17. kép. No 439-es dokumentum,
 ék alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsét
 (N. XIII. ii. 10. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 13/1(35))

A No. 322-es négyszög alakú tábla két pecsétnyomata közül a bal oldalin egy indiai vonásokkal rendelkező férfifej látható, aki ugyancsak indiai módra viseli fejtetőjén kontyba összefogott haját.²⁸ Érdekes módon ugyanazon tábla másik pecsétje egy jobb profilból ábrázolt hosszú hajú női büsztöt ábrázol, a nő jobb kezében virág vagy tükör (?). A pecsétképen ábrázolt nő feltehetően tiarát visel (19. kép). Ez a kép tehát ismét csak nyugati vonásokat mutat.²⁹

²⁸ A férfifej a kusán királyok érmeképeire emlékeztet (Stein 1921: 231).

²⁹ Stein 1907: 356, Stein 1921: 231. Van olyan dokumentum is, a No. 328-as (N. xv. 163), amelyen két különleges férfifej látható egy-egy pecsétképben (a jobb oldalin szakállt vélek felfedezni).



18. kép. No. 593-as dokumentum,
négyzög alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsétek
(N. XXIV. viii. 96. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 13/1(33))

Különösen izgalmasak azok az esetek, amikor két – egymástól alapvetően eltérő jellegű – pecsénymatk kerül egymás mellé. A No. 332-es (4. kép) négyzög alakú tábla kettős pecsétjének jobb oldali pecsétképe Stein szerint egy nőt ábrázol, aki virágot tart a kezében, feje tetején konty látható, megnyúlt hosszú fül (benn talán fülbevaló), a nyak alatt szövetdarab (ruha részlete?).³⁰ Összességében a kép indiai jelleget mutat, a mellette lévő pecséten azonban kínai jellegű felirat látható.

De kínai felirat önmagában is előfordul a pecsénymatkok között, így például a No. 571-es négyzög alakú táblán No. 571 (20. kép). A szögletes pecsétfelirat, annak jelentése és kontextusa körül komoly vita bontakozott ki a szakirodalomban: felmerült a *Shanshan jun yin* 鄯善郡印, azaz 'Shanshan prefektúra pecsétje', illetve a *Shanshan duwei*, azaz a 'Shanshan parancsnoka' olvasat is.³¹

³⁰ Stein 1907: 356.

³¹ Vö. Wang – Wang 2007: 146 [külön köszönöm Kósa Gábornak, hogy felhívta figyelmem erre a publikációra], Stein 1921: 239, 260. A dokumentumban egyébként egy föld adásvételéről esik szó (vö. Stein 1921: 230, 232).

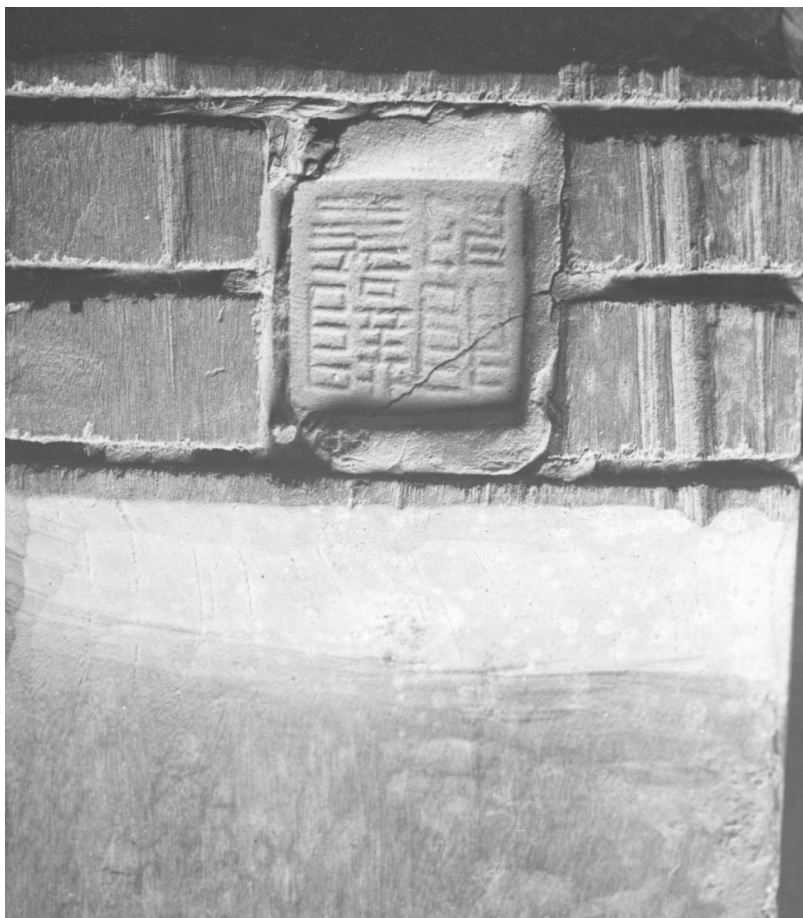


19. kép. No. 322-as dokumentum,
négyyszög alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsétek
(N. xv. 155. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 5/3(39))

A klasszikus nyugati, indiai³² és kínai jellegű pecsétképek mellett vannak olyan pecsétképek is, amelyeket nehéz egyetlen kultúrához vagy civilizációhoz kapcsolni. Ilyen a No. 421 egyik pecsétképe, melyen egy kiterjesztett szárnyú madár repül,³³ vagy a No. 348-as négyyszög alakú tábla pecsétképe, amely szintén egyedi: a pecsétkép egy olyan speciális mértani formát ábrázol, amelynek a középpontjában egy négyzet látható. A négyzet mindegyik

³² Ha kétségeink lennének a fent említett néhány pecsétnyomat indiai jellegét tekintve, akkor érdemes idevonni a No. 583-as táblát, amelyen egy indiai elefánt alakja látható (Stein 1921: 231).

³³ Stein 1907: 356.



20. kép. No. 571-es dokumentum,
négyyszög alakú kettős tábla, fedőtábla, előlap, az agyagpecsét
(N. XXIV. viii. 74. – Copyright: *International Dunhuang Project*: 13/1(34))

sarkából egy-egy olyan vonal indul ki, amely egy-egy félholdban végződik. A félholdak közepében egy pontot helyeztek el. A vonalak közötti térben egy-egy harangminta figyelhető meg.³⁴

*

³⁴ Stein 1907: 407.

A pecsétnyomatokhoz kapcsolódó kérdések vázlatos áttekintése tulajdonképpen megerősíti a Nijáról (és a Shanshan Királyságról) alkotott eddigi képünket. E nyomatok is – csakúgy, mint a többi régészeti lelet – egy multikulturális világról vallanak, ahol a nyugati görög-római, a déli (indiai), a keleti (kínai) és a helyi belső-ázsiai jegyek együttélésével, sőt maximális keveredésével számolhatunk.³⁵ E tény sajnos nem segít megérteni, hogy vajon mi volt e pecsétek mögöttes jelentéstartama, vagy hogy miért e pecséteket használták e városban, s hogy mit jelenthetett mondjuk Pallasz Athéné képmása egy helyi hivatalnok számára, itt a Takla-Makán peremén. Csupán esztétikai kérdés lett volna, hogy ki milyen pecsétképpel ellátott pecsételőt használt? Etnikai hovatarozást jelölt volna? Esetleg több pecsételőt is használt egy-egy hivatalnok? Más-más alkalomból más-más pecsételőt használtak? Nem tudjuk. Csupán annyit tudunk, hogy a pecsételők az azokat használó személyek (identitásának, esetleg hivatali tisztségének) meghatározására szolgáltak ebben a kifinomult, számos kulturális forrásból táplálkozó cancelláriai gyakorlatban.

Bibliográfia

- Atwood, Christopher 1991. „Life in Third-fourth Century Cadh’ota: A survey of information gathered from the Prakrit documents found north of Minfeng (Niyā).” *Central Asiatic Journal* 35: 161–199.
- Boyer, Auguste M. 1905. „Le document N. XV. 137.” *Journal Asiatique* (Série 10) 5: 463–472.
- Brough, John 1965. „Comments on the third-century Shan-shan and the history of Buddhism.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28: 582–612.
- Brough, John 1970. „Supplementary Notes on Third-Century Shan-shan.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33: 39–45.
- Burrow, Thomas 1940. *A Translation of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*. London: The Royal Asiatic Society.
- Dani, Ahmad Hasan 1986. *Indian Palaeography*. Delhi: Munshiram Manoharlal Ltd.
- Felföldi Szabolcs 2004. „Stein Aurél és a belső-ázsiai kharoṣṭhī dokumentumok. Sir Aurel Stein and the Inner Asian Kharoṣṭhī Documents.” *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Antiqua et Archaeologica* 28: 19–41.
- Felföldi Szabolcs 2005. „Fára, papírra, selyemre és bőrre írt kharoṣṭhī dokumentumok Belső-Ázsiából. In: Felföldi Szabolcs (szerk.) *Abhivādana. Tanulmányok a hatvan-éves Wojtilla Gyula tiszteletére*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem, 131–144.

³⁵ Vö. Brough 1965: 582–612, Brough 1970, Ma – Wang 1996: 209–225, Zhang 1996; Zhao – Yu 2000, Whitfield – Sims-Williams 2004.

Felföldi Szabolcs 2012. *Élet a késő ókori, kora középkori Selyemúton. A 3–4. századi Nija a régészeti leletek és az írott források tükrében. I., II., III/1., III/2. kötetek.* (PhD disszertáció, Szegedi Tudományegyetem)

KI I = *Kharoṣṭhī Inscriptions. Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part I. Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901.* Transcr. and ed. by Boyer, Auguste M. – Rapson, Edward James – Senart, Émile. Oxford: Clarendon Press.

KI II = *Kharoṣṭhī Inscriptions. Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part II. Text of Inscriptions discovered at the Niya, Endere and Lou-lan Sites 1906–1907.* Transcr. and ed. by Boyer, Auguste M. – Rapson, Edward James – Senart, Émile. Oxford: Clarendon Press.

KI III = *Kharoṣṭhī Inscriptions. Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part III. Text of Inscriptions discovered at the Niya and Lou-lan Sites 1913–1914.* Transcr. and ed. by Rapson, Edward James – Noble, Peter Scott. Oxford: Clarendon Press.

Ma, Yong – Wang, Binghua 1996. „The culture of the Xinjiang region.” In: Harmatta, János (ed.), B. N. Puri and G. F. Etemadi (co-eds.) *History of civilizations of Central Asia. Vol. II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B. C. to A. D. 250.* Paris: Unesco Publishing, 209–225.

Rhie, Marylin Martin 1999. *Early Buddhist Art of China and Central Asia. Volume One. Later Han, Three Kigdoms and Western Chin in China and Bactria to Shan-shan in Central Asia.* Leiden – Boston – Köln: Brill.

Salomon, Richard 1998. *Indian Epigraphy.* New York – Oxford: Oxford University Press.

Stein, M. Aurel 1907. *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan. Vol. I–II.* Oxford: Clarendon Press.

Stein, Aurel 1921. *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Vol. I–V.* Oxford: Clarendon Press.

Stein, Sir Aurel 1928. *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Īrān. Vol. I–IV.* Oxford: Clarendon Press.

Stein Aurél 2009. *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban.* [Ford. Halász Gyula. A szöveget gond. és szerk.: Felföldi Szabolcs] Budapest: Palatinus Kiadó.

Wang, Tao – Wang, Helen 2007. „The Anau Seal and the Questions It Raises.” *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 2: 143–150.

Whitfield, Susan – Sims-Williams, Ursula (eds.) 2004. *The Silk Road. Trade, Travel, War and Faith.* Chicago: Serindia Publications Inc.

Zhao, Feng – Yu, Zhiyong 2000. *Legacy of the Desert King. Textiles and Treasures Excavated on the Silk Road.* Hangzhou: China National Silk Museum – Xinjiang Institute of Archaeology.

Zhang, Guang-da 1996. „The city-states of the Tarim Basin.” In: Boris Litvinsky (ed.), Zhang Guang-da and R. Shabani Samghabadi (co-eds.) *History of civilizations of Central Asia. Volume III. The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750.* Paris: Unesco Publishing, 281–301.

MAÑJUŚRĪ KULTUSZA KHOTANBAN

HAMAR IMRE

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport vezetője,
ELTE BTK Távol-keleti Intézet igazgatója)

A legismertebb vélekedés szerint a Selyemút értékes kínai árucikkek nyugatra szállításának legfőbb útvonala volt. A Selyemút mentén azonban külföldi eszmék is beáramlottak Kínába, melyek hatottak a hatalmas birodalom filozófiai és vallási irányzataira, és különböző változásokat idéztek elő. A legnagyobb kihívást minden kétséget kizáróan a buddhizmus jelentette, mely az i. sz. első században jelent meg Kína határain belül. Az új vallás megjelenése egy hosszan tartó folyamat kezdetét fémjelezte, mely során a buddhista és a kínai kultúrák kölcsönösen hatottak egymásra, alakították, formálták egymást. A kínai buddhizmussal kapcsolatban számtalanszor hangsúlyozzák, hogy az indiai eredetű vallás új, korai formájától eltérő jelleget öltött. Ez az átalakulás – melyet általában sinizálódásnak nevezünk – olyan, kifejezetten kínai jellegű buddhista iskolák megszületéséhez vezetett, mint a huayan 華嚴, a tiantai 天台, a chan 禪 és a Tiszta föld, mely irányzatok a későbbiekben Kelet-Ázsia számos térségében elterjedtek. Mindezek mellett, a kölcsönhatás másik aspektusa a buddhizmus kínai kultúrára gyakorolt hatása szintén nagy jelentőséggel bír. Korábban ismeretlen buddhista eszmék és vallásgyakorlatok ágyazódtak be a kínai kultúra talajába, hogy alapjaiban határozzák meg a kínai gondolkodás és társadalom fejlődésének irányát.

A buddhizmus Kínában való megjelenésének kutatásában a hangsúly az új eszmék (mint például a karma, újjászületés stb.) átvételének bonyolult folyamatára, illetve az indiai buddhista szövegek fordításának tárgyalására kerül. Ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ebben a korai korszakban az indiai buddhista szövegeket kínai nyelvre átültető fordítók többsége Közép-Ázsiából származott. A Selyemút Közép-Ázsiát átszelő szakasza tehát híd szerepet töltött be India és Kína között, lehetővé téve, hogy

Kína kapcsolatba kerüljön az új vallással és eszmerendszerrel. A buddhista szent szövegek Közép-Ázsiában eredeti nyelvükön is megfeleltek a vallási céloknak, ugyanis a helyi lakosok anyanyelve szorosan kapcsolódott a nyelvvezetükhöz.¹ Ezek a kultúrák ugyanakkor minden bizonnyal értelmezték és átértékelték a buddhizmus eredeti tanításait, vagy csupán – szándékosan vagy önkéntelenül – nagyobb hangsúlyt helyeztek bizonyos tanításokra. Az indiai buddhizmus közép-ázsiai szerzetesek közvetítésével jutott el Kínába – e tekintetben tehát, a buddhizmus elterjedésének vizsgálatakor figyelembe kell vennünk a szerzetesek hátterét. Egyedisége és különlegessége folytán a kínai buddhizmus csupán a korai indiai fejleményekre hivatkozva értelmezhetetlen. Ahhoz, hogy a kínai buddhizmus tantételekre alkalmazott újításait megértsük, tanulmányoznunk kell a buddhizmus megjelenése előtt, őshonos kínai vallásokat és eszmerendszereket.

A kínai buddhizmus kialakulásával és fejlődésével összefüggésben ezt a két szempontot egyformán szokás hangsúlyozni, a harmadik aspektust – tudniillik a közvetítőszerpet játszó közép-ázsiai szerzetesek befolyását – azonban gyakran figyelmen kívül hagyják. Közismert tény, hogy a kelet-ázsiai buddhizmus nagy hatású mahāyāna *sūtrái* – mint például az *Avataṃsaka-sūtra*, a *Lótusz-sūtra*, a *Vimalakīrti-sūtra* stb. – jóval kisebb szerepet játszottak az indiai buddhizmus történetében.² Vajon mi lehet ennek az oka? A szövegek népszerűségének oka vajon a kínaiak bizonyos, az említett szövegekben kiemelten tárgyalt kérdések iránti fokozott és részrehajló érdeklődésében keresendő, vagy pedig a szerzetesek tudatos népszerűsítő tevékenységében, akik ezeket a *sūtrákat* szülőföldjükről elhozták, és helyi segítők közreműködésével kínai nyelvre fordították? Ahhoz, hogy a kérdésre válaszolni tudjunk, tanulmányoznunk kell a közép-ázsiai buddhizmus jellegzetességeit, valamint a közép-ázsiai és a kínai buddhizmus közti kölcsönhatásokat. A közép-ázsiai buddhizmus történetének és tanításainak rekonstruálásában a következő forrásokra támaszkodhatunk: a közép-ázsiai nyelvekre lefordított szent szövegek; az eredetileg is ezeken a nyelveken írott szövegek; a barlangok falain megőrződött különböző festmények és ábrázolások; valamint a közép-ázsiai származású szerzetesek Kínán belüli tevékenysége, mely jól dokumentált a buddhista krónikák lapjain.

¹ Nattier 1990.

² Nattier 2003.

Korábban Khotannak – a Selyemút nyugati ágán elhelyezkedő oázis-államnak – a *Buddhāvataṃsaka-sūtra* kínai közvetítésében játszott szerepét kutattam,³ e tanulmányomban kimutattam, bár nem bizonyítható, hogy a *sūtrát* Khotanban állították össze, a *Buddhāvataṃsaka-sūtra* kiemelkedően fontos volt a khotani buddhizmusban – annak ellenére, hogy néhány fejezete különálló szöveggént létezett és terjedt Indiában. Jó okunk van feltételezni, hogy Khotanban hozták összefüggésbe Mañjuśrī nevét az északkeleti irányban fekvő, ún. „Tiszta és hűvös” (Qingliang 清涼) heggyel, annak érdekében, hogy a kínai közönség figyelmét felkeltsék. A későbbiekben gyakran idézték ezt a szövegrészletet a Wutaishanon kialakult Mañjuśrī kultusz szöveges alátámasztására.

Érdekes fejlemény a Mañjuśrī-kultusz tanulmányozásában a dunhuangi 敦煌 220-as barlangban 1975-ben felfedezett új ikonográfiai ábrázolás. A festményen Mañjuśrī oldalán egy fiatal fiú és egy szakállt viselő közép-ázsiai férfi áll, aki a bódhisattva oroszlánját vezeti. A férfi khotani király, valószínűleg Li Shengtian 李聖天 (912–966), aki Dunhuang uralkodójának, Cao Yijinnek 曹議金 (?–935) a lányát vette feleségül. Ezt a feltételezést támasztja alá a *Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳 egyik története, mely szerint Mañjuśrī terhes nő képében, két gyermekével és egy kutyával együtt részt vett egyszer egy buddhista lakomán. Mivel túl sok ételt kért maga és gyermekei számára, végül az egyik szerzetes szidalmazta, majd elkergette. Miután Mañjuśrī ismét magára öltötte valódi alakját, a kutya oroszlánná alakult át, gyermekei pedig Sudhanává és a khotani királlyá változtak.⁴ Mañjuśrī újszerű ábrázolásmódja a Wutaishan heggyel, valamint Samantabhadra festményével együtt megtalálható a Niutou-hegy (牛头山) Yulin 榆林 32-es barlangjában.

Korábbi tanulmányomban⁵ amellet érveltem, hogy Mañjuśrī újszerű ábrázolásmódja, valamint a Niutou-hegy Samantabhadra lakóhelyével való azonosítása khotani buddhista eszmék leképeződése, mivel ezek a festmények valószínűleg a khotani királyi udvar megrendelésére készültek. A Khotan területén található Niutou-hegyet a buddhizmus szent helyének tartják, a hagyomány szerint ugyanis Buddha valamikor a tant hirdette ezen a helyen. A *Buddhāvataṃsaka-sūtrában* a bodhisattvák egyik lakóhelyeként szerepel,

³ Hamar 2016.

⁴ *Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳, T no. 2099, 51: 2.1109 b26-c12.

⁵ Hamar 2016.

bár a *sūtra* 80 tekercsből álló változatában az áll, hogy ez a hely a Kashgar melletti Shule 疏勒 királyságban található, és egyike a Nyugati régió 36 országnak, melyről a kínai történelmi krónikák említést tesznek. Továbbá, ez a lakóhely nem kapcsolódik Samantabhadrához, így ez az elmélet khotani eredetű kell, hogy legyen.

A khotani király megjelenése a Mañjuśrī ikonográfiában, valamint a Samantabhadrával együtt látható ábrázolásmód azt bizonyítja, hogy Khotan a Mañjuśrī-kultusz kialakulásának fontos helyszíne lehetett. Habár a khotani buddhista műveltség ezer éve megszűnt létezni, s emlékeit hosszú időkre betemette a homok, a régészeti felfedezéseknek, valamint tibeti és kínai nyelvű források tanulmányozásának köszönhetően, képet alkothatunk a khotani buddhizmus főbb jellemzőiről. Jelen tanulmányomban a khotani Mañjuśrī-kultusz bizonyíték értékű jeleit kívánom feltárni, továbbá bemutatom, hogy milyen szerepet játszott a kelet-ázsiai Mañjuśrī-kultusz kialakulásában.

Logikus megközelítésnek tűnik a Stein expedíciók régészeti leletegyüttesének vizsgálata, amely számos buddha és bódhiszattva ábrázolást tartalmaz. Az eredmény azonban némileg meglepő: az ábrázolások között megtalálható a kozmikus Vairocana, Maitreya, Avalokiteśvara, Kṣitigarbha, Vaiśravaṇa, Saṅgha, Maheśvara, Gaṇeśa, a selyem-legenda, a lovas szilkével és madárral, valamint Sudhana jātakája, Mañjuśrī ábrázolás azonban nem található ezek között.⁶ Az Ermitázsban őrzött Khotan-gyűjtemény is csupán Maitreya és Avalokiteśvara ábrázolásokat tartalmaz.⁷ Kiemelendő, hogy a khotani művészet legáltalánosabb ikonográfiai típusa a kozmikus Vairocana.⁸ Ez alátámasztani látszik azt a feltételezést, mely szerint a *Buddhāvataṃsaka-sūtra* nagy megbecsülésnek örvendett Khotanban, a szöveg ugyanis a kozmikus Vairocana kultuszának legfőbb írott forrása. A kozmikus Vairocana gyakori előfordulása azt is bizonyítja, hogy a buddhizmus Khotanban királyi támogatásban részesült, ez a buddha ugyanis a királyi hatalom egyetemes legitimációs szimbóluma. Kultusza óriási hatást gyakorolt a kelet-ázsiai buddhizmusra, hiszen a huayan/kegon iskolák gyakran szoros kapcsolatban álltak a császári udvarral Kínában, illetve Japánban. A királyi család vallási rítusokban való részvételét Faxian 法顯 (337– kb. 422) is tanúsítja, a képmások menetének leírásakor.

⁶ Williams 1973.

⁷ Elikhina 2008.

⁸ Williams 1973: 120.

„Amikor a Képmás már száz lépésnyire van a kaputól, akkor a király leveszi a koronáját és új ruhát ölt magára, majd elindul mezítláb, kezében virágot és füstölőt tartva, kísérőitől követve kimegy a városból a Képmás fogadására, kifejezi tiszteletadását a lábainál, elébe szórja a virágokat és meggyújtja neki a füstölőt. Amikor pedig a képmások belépnek a városba, a városkapu tornyából a királyné és szolgálói a legkülönbélebb virágokat szórják le rájuk. Így díszítenek fel minden kocsit, de minden kocsit másféleképpen. Minden egyes szerzeteskolostor egy napon át viheti a képmásait. A képmások bemutatása a negyedik hónap első napján kezdődik, s a tizennegyedik napon ér véget. Miután a Képmások Menete befejeződött, a király és felesége visszatér a palotájába.”⁹

去門百步。王脫天冠易著新衣。徒跣持花香翼從出城。迎像頭面禮足散花燒香。像入城時。門樓上夫人嫖女遙散眾花紛紛而下。如是莊嚴供具車車各異。一僧伽藍則一日行像。自月一日。為始至十四日行像乃訖。行像訖王及夫人乃還宮耳。¹⁰

A király nagylelkűségét emeli ki a kolostor káprázatos gazdagságának leírása:

„Ettől a várostól északra hét vagy nyolc mérföldre van egy szerzeteskolostor, amelynek a neve Új Királyi Kolostor. Építése nyolcvan évig tartott, három király uralkodása után fejeződött be. Lehet vagy kétszázötven láb magas, faragott és berakott díszekkel ékesítve, arannyal és ezüsttel beborítva, s mindenféle drágakő felhalmozva rajta. A sztúpa mögött építettek egy Buddhának szentelt csarnokot, amelyet gyönyörűen földíszítettek, gerendáit és oszlopait, ajtószármait és ablakkereteit mind arannyal vonták be. Sorjáznak ott a szerzetesi lakások, ugyancsak oly szépen és ragyogóan feldíszítve, hogy azt szavakkal nem is lehet leírni. A Hegyláncról [a Zonglingtől] keletre fekvő hat ország minden királya, akiknek temérdek különösen drága értéktárgya volt, abból sokat ajándékol adott (a kolostornak), noha kevés embere használhatja csak azokat.”¹¹

⁹ Tőkei 2005: 384–385.

¹⁰ *Gaoseng Faxian zhuan* 高僧法顯傳. CBETA, T51, no. 2085, p. 857, b20–25.

¹¹ Tőkei 2005: 385.

其城西七八里有僧伽藍。名王新寺。作來八十年經三王方成。可高二十五丈。雕文刻鏤金銀覆上眾寶合成。塔後作佛堂莊嚴妙好。梁柱戶扇窓牖皆以金薄。別作僧房亦嚴麗整飾。非言可盡。嶺東六國諸王所有上價寶物多作供養。人用者少。¹²

Faxian meglehetősen idealizált képet fest a buddhista hit fontosságáról: a királyi család leborul Buddha képmása előtt, és legértékesebb kincseit ajánlja fel a kolostorok számára, melyek arannyal és ezüsttel bevont, barokk műremekeknek tűnnek. Az olvasónak úgy tűnhet, hogy a szangha a világi hatalomtól teljesen független, autonóm közösség. Ugyanakkor nem szabad megfélekezelnünk arról a tényről, hogy Kínában pontosan Faxian idejében zajlottak heves viták a szangha autonómiájának kérdéséről. Legelőször 340-ben – amikor Yu Bing 庾冰 (296–344) és Yu Yi 庾翼 (mgh: 345) magához ragadta a hatalmat – került előtérbe a kérdés, hogy a szerzeteseknek le kell-e borulniuk az uralkodó előtt vagy sem. He Chong 何充 (292–346), a buddhizmus védelmezője azonban visszavágott Yu Bingnek, és eredményesen védte meg a buddhizmust.¹³ A következő konfliktusra 403/404-ben, Huan Xuan 桓玄 (369–404) államcsínye után került sor, ugyanazon okokból, és a buddhista közösség ismét győztesen került ki.¹⁴ A vita alkalmával Huiyuan 慧遠 (334–416), a kínai buddhizmus korai korszakának kiemelkedő szerzetese megírta *A sramana nem hódol a királynak* (*Shamen bu jing wangzhe lun* 沙門不敬王者論) című értekezését, melyben amellett érvel, hogy a szangha autonómiáját biztosítani kell, az uralkodónak pedig támogatnia kell a szerzetesek munkáját, hiszen a szerzetes az egész emberiség üdvösségéért tevékenykedik.¹⁵ Faxian 399-ben hagyta el Kínát, és 413-ban érkezett vissza, a második vita után néhány évvel.¹⁶ Valószínű tehát, hogy a khotani sanghát azért festi le úgy, mint amely rendkívül előnyös helyzetnek örvend, hogy a kínai szangha autonómia törekvéseit erősítse, az uralkodót pedig a kolostorok támogatására ösztönözze. Ha ez a helyzet, akkor a buddhista közösség ilyen bőkezű támogatása meglehetősen túlzó. Ettől függetlenül, Xuanzang 玄奘 (602–664) szintén arról számol be, hogy nagyjából

¹² *Gaoseng Faxian zhuan* 高僧法顯傳. CBETA, T51, no. 2085, p. 857, b25-c2.

¹³ Zürcher 2007: 104–106.

¹⁴ Zürcher 2007: 156–157.

¹⁵ Zürcher 2007: 232–239.

¹⁶ Mayer 1992: 282–283.

száz kolostor és ötezer szerzetes van az országban, akik mind a mahāyāna követői.

Habár Mañjuśrī kultuszára Khotanban nincs ikonográfiai bizonyíték, ennek létezése nem zárható ki. Először is, a fennmaradt tárgyak csekély száma miatt egyáltalán nem kizárt a Mañjuśrī ábrázolások létezése ezen a helyen. Másodsorban, írásos bizonyítékaink vannak, melyek alátámasztják Mañjuśrī kiemelt szerepét a khotani buddhizmusban.

Khotan történelmének rekonstruálásához kínai nyelvű források állnak rendelkezésünkre, melyek följegyezték a Nyugati régió 36 országának eseménytörténetét, különös tekintettel azokra az időszakokra, amikor Kína nagy befolyást gyakorolt ezekre a területekre. A tibeti nyelvű források sokkal inkább legendás történeteket tartalmaznak, és rendkívül nehéz a tibeti és kínai változatban fennmaradt uralkodónevek megfeleltetése.

Az egyik jelentős tibeti dokumentum, *Khotan próféciája* (*Li yul lung bstan pa*) leírja azt a legendát, mely szerint, amikor Buddha Khotanba érkezett, az még egy hatalmas tó volt.¹⁷ Lótuszvirág közepén ülve, Buddha kinyilatkoztatta azt a jóslatot, hogy a tó helyén egy ország lesz. Buddha hét napot töltött a Niutou-hegyen, miközben tanítványai, Śāriputra és Vaiśravaṇa eltüntették a vizet. Ezt követően Buddha Mañjuśrī, Avalokiteśvara, Maitreya, Samantabhadra, Ākāśagarbha, Kṣitigarbha, Mahāsthāma és Bhaisajyarāja bodhisattvákat kérte föl, hogy védelmezzék a földet.¹⁸

Ebben a történetben Mañjuśrī a Khotant védelmező hét bódhisattva egyike. A szöveg azt is leírja, hogy Mañjuśrī volt az, aki Vairocana alakjában a *li* nyelvet Khotan népének megtanította.

„Ami a *li* nyelvet illeti, Mañjuśrī szerzetestanítvány alakjában megjelenve, Vairocana néven, bevezette a *li* nyelvet Tsar-ma körzetben, és gyerekeknek tanította, mint amilyenek Jos és Mu-le-ji voltak.”¹⁹

li'i 'phral-skad ni thog-ma byang-chub sems-dpa' 'jam-dpal nyanthos-kyi dge-slong-gi tshul-du sprul-te / mtshan bairotsana zhes bgyis-pa phyugs-rdzi khye'u 'jos dang / mu-le-'ji zhes bgyi-ba gnyis-la sogs-pa-la yul tsar-ma zhes bgyi-bar li skad phyung-ste²⁰

¹⁷ Az angol fordítást lásd: Emmerick 1967: 1–77.

¹⁸ Emmerick 1967: 3–13.

¹⁹ Emmerick 1967: 21.

²⁰ Emmerick 1967: 20.

Köztudott, hogy a dalai lámát Avalokiteśvara reinkarnációjának tartják; ez egy jellegzetes tibeti tanítás. A *Kék évkönyvek*ben az áll, hogy Tibet első királya, Srong-btsan Sgam-po (605–649), aki a buddhizmust bevezette, Avalokiteśvara reinkarnációja volt. Az ötödik dalai láma (1617–1682), hogy hatalmát megerősítse, azt állította, hogy ő szintén Avalokiteśvara megtestesülése.²¹ Érdekes tény, hogy néhány khotani királyt szintén Avalokiteśvara megtestesülésének tartottak. A khotani nyelv az iráni nyelvcsaládhoz tartozik, Khotan népe pedig rokonságban állhatott az irániakkal. Ebből természetesen adódik, hogy Khotan uralkodóit Avalokiteśvarával hozták összefüggésbe, amely bódhisattva alakja szoros összefüggésben áll az iráni napistennel, Mithrával.²² Mañjuśrī Khotanban betöltött fontos szerepét bizonyítja az a tény, hogy Vijaya Kīrti király segítője, a Spyi-pri nevű arhat Mañjuśrī megtestesülése.²³

„Ezt követően Vijaya Kīrti király, akinek hűséges barátja volt Ārya Mañjuśrī megtestesülése, a Spyi-pri nevű arhat, aki Kam-shengben hirdette a tant, hittől vezérelve megépítette a Sru-nyo vihárát.”

de-nas de'i 'og-tu rgyal-po bijaya kīrtis 'phags-pa 'jam-dpal-gyi sprul-pa kam-seng-du chos spel-ba'i dgra-bcom-pa spyi-pri zhes bgyi-bas dge-ba'i bshes-gnyen bgyis-nas dad-pa skyes-pa'i slad-du sru-nyo'i gtsug-lag-khang brtsigs-te /

A Mañjuśrī-kultusszal kapcsolatban érdemes áttekinteni a khotani fordításban fennmaradt szövegeket is. A *Mañjuśrīnairātmyāvatāra-sūtra* (*Az éntelenséget megtapasztaló Mañjuśrī sūtrája*) egy kései khotani alkotás, versben íródott, 445 sorból álló kézirat. A szöveg kolofonjában az olvasható, hogy a kéziratot Devendraśūrasimha másolta Vīśa' Śura (967–978) khotani király uralkodása alatt. Ez a szent irat, amely számos korábbi khotani forráson alapul, a belső, örök én nemlétének buddhista tanítását fejt ki.²⁴

A szöveg tartalmaz egy rövid leírást a négy végtelenségről (*apamāṇa*), melyek a következők: szeretet (*maitrī/maitrā*), együttérzés (*karuṇā*), öröm (*muditā*) és lelki nyugalom (*upekṣā*). A szövegben az áll, hogy minden lény

²¹ Walter 1997: 124.

²² Walter 1997: 125.

²³ Hill 1988.

²⁴ Maggi 2009: 357.

belső természete szerint nem-létező, és a négy végtelenséget ennek megfelelően kell gyakorolni.²⁵ A *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* alapján a sūtra hasonlatok segítségével magyarázza a nem-létezést, mint például a mágus által elővarázsolt dolgok, a hold tükörképe a vízen, a *kleśák* által jellemzett arhat, madarak lábnyoma a levegőben, a nyúl szarva, stb. A *Vimalakīrtinirdeśa-sūtrában* Mañjuśrī fölteszi a kérdést, hogy hogyan kell a lényekre tekinteni, és hogyan kell gyakorolni a négy végtelenséget, Vimalakīrti pedig megválaszolja azokat.²⁶

A szöveg egyedi módon írja le a három szennyezettséget (*kleśa*), azaz a ragaszkodást (*rāga*), a gyűlölködést (*dveṣa*) és az ostobaságot (*moha*), mint a rākṣasák három királyát, a Tan három szörnyetegét. Emmerick így foglalja össze röviden:

„Az első király *Moha*, félelmetes és sötét, tíz feje van és húsz szeme. Tíz szájával fölfalja a lényeket. Van nyaka, hasa, nyolc karja, nyolc keze és két lába. Díszek ékesítik, különböző eszközei vannak, és 20 000 követője van. A második király *Rāga*. Feje van, füle, szeme, lába, ruházata és eszközei, s neki szintén 20 000 követője van. A harmadik király *Dveṣa*. Van feje, szeme, szája, keze, lába, hasa, eszközei és ruházata. Szájából megállás nélkül durva szavak özönlenek, akár a tűz lángjai, és 20 000 követője van. Egyikük mindig éberen őrködik, míg a másik kettő alszik. Mindhárom teli s tele van méreggel.”²⁷

A leírást olvasva megértjük, hogy a három szörny kinézete különböző hibás nézeteket és gonosz tetteket jelképez. A megsemmisülésbe és az öröklétbe vetett hit például *Moha* (Ostobaság) király két lába.

„Ostobaság az első, mindannyiuk vezére, a nagy király. Félelmetes és sötét, olyan, mint amikor valaki éjszaka kimegy az erdőbe, megszármolni (a faleveleket). A tíz hamissággal teli fej hatalmas és ijesztő. Szörnyűséges a személyiségbe vetett húsz hamis nézettel felvértezett húsz szeme. Ezután következik a tíz bűnnel teli tíz szája. A lényeket nagy tömegekben falja föl. Nyakában áthaladnak a *gatikon*. Hasában, mely kígyók tanyája, segédeknek tizenhat csoportja sorakozik rendben,

²⁵ Degener 1986.

²⁶ Martini 2011a: 127.

²⁷ Emmerick 1977: 68.

s itt nagy szenvedéseket élnek át a lények. Nyolc karja és keze mind gonoszat cselekszik, s a nyolc *akṣanával* van felruházva. A megsemmisülésbe és az öröklétbe vetett hit a két lába, melyen bárhová eljut. Ékszerei hamis tanítások, eszközei megfelelnek a (négy) megtévesztésnek. Kísérőinek csoportja húszezres, melyek mind hozzá hasonlatosak.”²⁸

A három szennyezettség képzeletben gazdag, megszemélyesített leírása alapján a szöveg a vizualizációs iratok csoportjába tartozik.²⁹ Emmerick azt gyanítja, hogy a három király vizuális ábrázolásának is léteznie kellett.

„A királyokat élénken ábrázolják a Tan szörnyetegeiként. Annyira élénk és részletező a leírásuk, hogy nehéz lenne elhinni, hogy nem festmény ihlette, vagy pedig nem ihletett meg festményt. Ilyen ábrázolásnak hosszas keresés után sem bukkantam nyomára. Mindazonáltal, valahol Közép-Ázsia kincsei között léteznie kell olyan festménynek, amely a három szörnykirályt és népes udvartartásukat ábrázolja.”³⁰

A *Samantamukhaparivarta* című szent irat, melyet a *Zambasta* könyve, egy eredeti khotani keletkezésű szöveg idéz, meditációs szövegnek tekinthető.³¹ A sūtrának két kínai változata maradt fenn, a *Pumen pin jing* 普門品經 (T 315), amely Dharmarakṣa i. sz. 287-ben készült fordítása, és a *Wenshushili pu men hui* 文殊師利普門會 (T 310.10), melyet Bodhiruci (mgh. i. sz. 527) fordított, és a *Mahāratnakūta* / *Da baoji jing* 大寶積經 gyűjtemény része. Mañjuśrī kérésére Buddha vizualizáción alapuló meditációs gyakorlat segítségével bemutatja, hogy a tudat által létrehozott jelenségek nemlétezők. Egy kivétellel valamennyi szanszkrit kéziratot Khotan közelében találtak, s ebből arra következtethetünk, hogy a gyűjtemény Khotanban készült, vagy legalábbis fontos szerepet játszott a khotani buddhizmusban.³²

A *Mahāratnakūta* egy másik fejezetét, melynek témája Mañjuśrī jövőbeli buddhává válása (*Wenshu shili shouji hui* 文殊師利授記會, T 315.15), ugyanaz a khotani szerzetes, Śikṣānanda fordította le, aki a 80 tekerces

²⁸ Emmerick 1977: 69.

²⁹ Martini 2011a: 127.

³⁰ Emmerick 1977: 66.

³¹ Dhammadinnā 2014.

³² Martini 2011b: 138.

Buddhāvataṃsaka-sūtra fordítója. A szöveget különálló sūtraként is lefordították, elsőként Dharmarakṣa, *Wenshu shili fotu yanjing jing* 文殊師利佛土嚴淨經 (T 318) címmel, majd később Amoghavajra, Dasheng *Wenshu shili pusa fosha gongde zhuangyan jing* 大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經 (T 319) címmel.

Ebben a sūtrában a Mennydörgés-hangú Oroszlán bódhizattva megkérdezi Buddhát, hogy mikor fogja Mañjuśrī elérni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Buddha először nem válaszol, hanem elküldi a bódhizattvát, hogy kérdezze meg magát Mañjuśrīt, aki szintén ott található a Buddha köré összegyűlt tömegben. Mañjuśrī válasza meglehetősen meglepő – azt feleli, hogy még csak nem is halad a megvilágosodás felé, hogyan tudná hát elérni? Válaszát a következőképpen magyarázza:

„Az ok az, hogy a lények felfoghatatlanok. Ha léteznének lények, akkor az ő érdekükben igyekeznék a megvilágosodás felé, de mivel nincsenek sem lények, sem élettartamok, sem személyek (pudgala), ezért nem közeledek a megvilágosodás felé, ugyanakkor nem is távolodom attól.”³³

「眾生不可得故。若眾生是有可為利益趣向菩提。而眾生壽命及福伽羅皆無所有。是故我今不趣菩提。亦不退轉。」(*Da baoji jing* 大寶積經 59; CBETA, T11, no. 310, p. 344, b24–26)

Mañjuśrī ebben a stílusban folytatja a párbeszédet, amely nagyon hasonló a lények nem-létezéséről szóló tanításhoz, ahogyan azt a *Mañjuśrīnairātmyāvatāra-sūtrában* és a *Vimalakīrtinirdeśa-sūtrában* olvashatjuk. A Mennydörgés-hangú Oroszlán bódhizattva bizonyára megdöbben Mañjuśrī válaszában, majd megkérdezi tőle, hogy mennyi ideje keltette fel magában a megvilágosodásra irányuló tudatot (*bodhicitta*). Mañjuśrī azonban ismét meglepő választ ad:

„Ne tovább, jó ember, ne táplálj téves nézeteket! Ha a nem-keletkező Tannal kapcsolatban valaki azt mondja, hogy »felkeltettem magamban a megvilágosodásra irányuló tudatot (*bodhicitta*), a megvilágosodás tetteit cselekszem«, az hatalmas tévedésben van! Jó ember, én egyetlen tudatot sem látok, amely a megvilágosodás felé irányulna.

³³ Chang 1983: 170.

Mivel nem látok sem tudatot, sem megvilágosodást, ezért semmit sem keltettem (fel a tudatomban).³⁴

「止善男子。莫生妄念。若有於無生法中。說如是言。我發菩提心。我行菩提行。為大邪見。善男子。我都不見有心發向菩提。以不見心及菩提故。是故無發。」 (*Da baoji jing* 大寶積經 59; CBETA, T11, no. 310, p. 345, a20–23)

Mennydörgés-hangú Oroszlán bódhizáltva elégedetlen Mañjuśrī válaszával, ezért újfent megkérdezi Buddhát, hogy mennyi ideje keltette fel magában a megvilágosodásra irányuló tudatot. Buddha végül elmeséli neki, hogy Mañjuśrī valamikor réges-régen világuralkodó volt, akit Egyetemes Feltárónak hívtak, és kifejlesztette magában a megvilágosodásra irányuló tudatot. A következő fejezetben Mañjuśrī elmagyarázza az üresség és az egyenlőség tanítását, ami azt jelenti, hogy a jelenségek sehonnan sem érkeznek, és sehová sem tartanak. A Mennydörgés-hangú Oroszlán bódhizáltva megkérdezi, hogy hol található Mañjuśrī buddha-földje, mire ő azt feleli, hogy a megvilágosodás elérhetetlen, ezért nem törekszik rá, és nem is lehet buddha-földje. Buddha azonban elmondja, hogy miután buddhává válik, Mañjuśrī neve Mindenhol Látható (Pujian 普見) lesz, buddha-földje déli irányban fog elhelyezkedni, és az lesz a neve, hogy „Kívánságokat beteljesítő, tökéletes tisztaságot összegyűjtő” (*suiyuan jiji qingjing yuanman* 隨願積集清淨圓滿). A továbbiakban Mañjuśrī és Amitābha buddha-földjeinek érdem és nagyság szerinti összehasonlítása és bemutatása következik.

„Tételezzük föl, hogy valaki százfelé hasít egy hajszálat, és ennek egy részével kimer egy vízcseppet az óceánból. Ha a vízcseppet hasonlítjuk Amitābha buddha-földjének nagyszerűségéhez, és az egész nagy óceán vizét Mindenhol Látható Tathāgata földjének gyönyörűségéhez, meg sem közelíti a valóságot! Miért? Azért, mert Mindenhol Látható Tathāgata földjének gyönyörűsége felfoghatatlan.”³⁵

「譬如有人析一毛為百分。以一分毛於大海中取一滴水。此一滴水喻阿彌陀佛剎莊嚴。彼大海水喻普見如來佛剎莊嚴。復過於此。何

³⁴ Chang 1983: 172.

³⁵ Chang 1983: 182–183.

以故。普見如來佛刹莊嚴不思議故。」 (*Da baoji jing* 大寶積經 60; CBETA, T11, no. 310, p. 348, b14–18)

Ez a sūtra minden bizonnyal hatott a Wutaishanon létrejött Mañjuśrī-kultuszra, ezt az utolsó bekezdést ugyanis a *Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳 is idézi.³⁶ A Mindenhol Látható Tathāgata nevének jelentéséről szóló, alábbi részletet a *Guang Qingliang zhuan* is idézi:³⁷

„Amikor Mañjuśrī buddhává válik, Mindenhol Látható lesz a neve. Miért fogják Mindenhol Láthatónak nevezni? Azért, mert ez a Tathāgata láthatóvá fogja tenni magát a tíz irány megszámlálhatatlanul sok száz és ezer miriád buddha-földjén. A lények, akik meglátják ezt a buddhát, minden bizonnyal el fogják érni a legfelsőbb, tökéletes megvilágosodást. Habár Mindenhol Látható Tathāgata még nem vált buddhává, mindazok, akik a nevét hallják, akár azalatt, hogy a világban létezem, akár azt követően, hogy belépek a parinirvāṇába, minden bizonnyal elérik a legfelsőbb, tökéletes megvilágosodást.”³⁸

「此文殊師利成佛之時名為普見。以何義故而名普見。以彼如來於十方無量百千億那由他諸佛刹中普皆令見。若諸眾生見彼佛者。必定當得阿耨多羅三藐三菩提。普見如來雖未成佛。若我現在及滅度後有聞其名。亦皆必定當得阿耨多羅三藐三菩提。」 (*Da baoji jing* 大寶積經 60, CBETA, T11, no. 310, p. 347, b27–c3)

Amint azt láthattuk, habár Dunhuangban a 9. századtól megjelenik egy új Mañjuśrī ikonográfia, amelyen a khotani királlyal együtt szerepel, a korai régészeti források mégsem támasztják alá Mañjuśrī kultuszának létezését Khotan korai korszakában. Ugyanakkor Mañjuśrī neve több helyen is felbukkan a *Khotan próféciájában*, Khotan védelmével, a khotani írással és a királyok tevékenységével kapcsolatban. A *Mañjuśrīnairātmyāvatāra-sūtra* és a *Mahāratnakūṭa* jelentős meditációs szövegek, melyek szorosan kapcsolódnak Khotanhoz. A *Mahāratnakūṭa* Mañjuśrī buddhává válásáról szóló fejezete, melyet egy khotani szerzetes, Śikṣānanda fordított le, közvetlen hatást gyakorolt a Wutaishanon kialakult Mañjuśrī-kultuszra, amint azt a *Guang Qingliang zhuan* szövege bizonyítja.

³⁶ CBETA, T51, no. 2099, p. 1101, c22–26.

³⁷ CBETA, T51, no. 2099, p. 1101, c10–14.

³⁸ Chang 1983: 180.

Bibliográfia

- Chang, Garma C. C. (trans.) 1983. *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- Dhammadinnā 2014. „‘Mahāratnakūṭa’ Scriptures in Khotan: A Quotation from the *Samantamukhaparivarta* in the *Book of Zambasta*.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology (ARIRIAB) at Soka University for the Academic Year 2013 XVII*: 337–348.
- Degener, Almuth 1986. „The Four Infinitudes (*apramāṇas*) in Khotanese.” *Studia Iranica* 15: 259–264.
- Elikhina, Yu. I. 2008. „Buddhist Monuments from Khotan in the Collection of the Hermitage.” In: I. F. Popova (ed.) *Russian Expeditions to Central Asia at the turn of the 20th Century. Collected Articles*. St. Petersburg: Slavia Publishers, 75–81.
- Emmerick, Ronald E. 1967. *Tibetan texts concerning Khotan*. [London Oriental Series. Vol. 19.] London: Oxford University Press.
- Emmerick, Ronald E. 1977. „Three Monsters in Khotan.” *Studia Iranica* 6: 65–74.
- Emmerick, Ronald E. 1997. „From the *Manjuśrīnairātmyāvatārasūtra*.” In: P. Kieffer-Pülz et al. (eds.) *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Swisstal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 81–90.
- Hamar, Imre 2016. „Wutaishan yu Niutoushan 五台山与牛头山.” In: Miaojiang 妙江, Chen Jinhua 陳金華 and Kuanguang 寬廣 (eds.) *Yishan er wuding: Duo xueke, kua fangyu, chao wenhua shiye zhong de Wutai Xinyang yanjiu 一山而五頂：多学科、跨方域、超文化視野中的五台信仰研究* [One Mountain of Five Plateaus: Studies of the Wutai cult in Multidisciplinary, Crossborder and Transcultural Approaches]. Hangzhou: Zhejiang Daxue Chubanshe, 127–135.
- Hill, John E. 1988. „Notes on Dating of Khotanese history.” *Indo-Iranian Journal* 31: 179–190.
- Luk, Charles 2002. *Ordinary Enlightenment. A Translation of the Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*. Shambhala: Boston and London.
- Maggi, Mauro 2009. „Khotanese Literature.” In: Ronald E. Emmerick et al. (eds.) *The Literature of Pre-Islamic Iran* (Companion Volume 1 to *A History of Persian Literature*). London: Tauris, 330–417.
- Martini, Giuliana 2011a. „*Mahāmaitrī* in a Mahāyāna Sūtra in Khotanese — Continuity and Innovation in Buddhist Meditation.” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 24: 121–194.
- Martini, Giuliana 2011b. „A Large Question in a Small Place: the Transmission of the Ratnakūṭa (*Kāśyapaparivarta*) in Khotan.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology (ARIRIAB) at Soka University for the Academic Year 2013 XIV*: 135–184.
- Mayer, Alexander L. 1992. *Xuanzangs Leben und Werke, Teil 1. Xuanzang Übersetzer und Heiliger*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 34) Wiesbaden: Harrassowitz.

- Nattier, Jan 1990. „Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism.” *Numen* 37/2: 195–219.
- Nattier, Jan 2003. „The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the *Larger Sukhāvātīvyūha*.” *Pacific World* 5 (3rd series): 179–201.
- Tőkei Ferenc 2005. *Kínai filozófia. Ókor. III. kötet*. Budapest: Magszter Társadalomtudományi Alapítvány / Kossuth Kiadó.
- Walter, Mariko Namba 1997. *Kingship and Buddhism in Central Asia*. (Ph.D. dissertation, Harvard University)
- Williams, Joanna 1973. „The Iconography of Khotanese Painting.” *East and West* 23/1-2: 109–154.
- Zürcher, Erik 2007. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. (Sinica Leidensia 11.) Leiden: Brill.

HOGYAN KOMMUNIKÁLT KÍNA ÉS RÓMA AZ ÓKORBAN?

KOMMUNIKÁCIÓS CSATORNÁK ÉS INTERAKCIÓS HÁLÓZATOK A TENGERI ÉS SZÁRAZFÖLDI SELYEMÚT MENTÉN

HOPPÁL KRISZTINA

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

A Római Birodalom távol-keleti kereskedelme és annak Selyemúttal való kapcsolata, különösen a gyakran keleti végpontként meghatározott Kína tekintetében, népszerű, mégis gyakran félreinterpretált terület. Hiszen a közkedvelt elképzeléssel ellentétben a két terület kapcsolata nem a direkt kereskedelem, hanem sokkal inkább indirekt, közvetítők sorát igénybe vevő nexus mentén írható le. A két birodalom relációjának újraértékelése, valamint az ebben részt vevő közvetítő kultúrák kölcsönhatásának vizsgálata egyes történeti folyamatok megértésén túl a Selyemút tárgy- és eszme-közvetítő szerepére is rávilágít. Hiszen utóbbi nem annyira a piacorientált áruforgalom színtere, mint különböző tárgyak és eszmék, esetenként anyagi kultúrák mediátora, formálója. Ennek megfelelően a nyugati világ és Kína kapcsolatára utaló leletek a tengeri és szárazföldi Selyemút menti államok alakító-interpretáló szerepének köszönhetően a különböző kultúrák egymásra hatását, majd az 5. századot követően e mechanizmus változásait is kirajzolják.

Az alábbiakban e komplex rendszer bizonyos elemei, a Kína és Róma közötti, 1–5. században fennálló indirekt kommunikáció lehetséges csatornáit elemzem az intra- és extra-regionális kapcsolatok egyes részleteinek felvázolásán keresztül.

Kommunikációs csatornák és írott források I. – Kínai történetírói munkák

A kínai–római kapcsolatok vizsgálata során rendkívül elterjedt a kínai források, elsősorban a hivatalos történetírói munkák használata, hiszen első ránézésre számos részlettel rendelkeznek a Római Birodalmat illetően. *Daqin*ként

大秦, azaz Nagy Qinként hivatkoznak az *Imperiumra*, s több részletet közölnek annak elhelyezkedésére és berendezkedésére vonatkozóan. Ugyanakkor e leírásokat érdemes óvatosan kezelni, hiszen alaposabb elmélyülést követően egyértelművé válik, hogy a távolság és közvetítők torzította információk számos toposzt tartalmaznak.¹

A kínai krónikák útvonalakat is említene, melyeken az ókori világ e két végpontja kommunikált egymással. A hivatalos történetírói munkák egyértelműen megkülönböztetik a szárazföldi utakat a tengeri útvonaltól.

A leírások alapján három szárazföldi útvonalat is rekonstruálhatunk. A legrészletesebben leírt változatra annak fontosabb állomásaiból következtethetünk, melyek Daqin elhelyezkedésének bemutatásakor kerülnek felsorolásra. A *Hou Hanshu* 後漢書 ekképp nyilatkozik:

Anxitől 安息 3400 *lire* 里 nyugatra található Aman 阿蠻 állama. Amantól 3600 *lire* nyugatra Sibin 斯賓, ettől délre a folyón átkelve, majd dél-nyugatra tartva Yuluo 于羅 országába lehet eljutni, 960 *li* megtétele után. Ez utóbbi Anxi legnyugatibb határa, déli irányban a tengeren átkelve Daqinbe érkezik az utazó.²

自安息西行三千四百里至阿蠻國。從阿蠻西行三千六百里至斯賓國。從斯賓南行度河，又西南至於羅國九百六十里，安息西界極矣。自此南乘海，乃通大秦。³

A helynév azonosítások azonban komoly problémába ütköznek. Az mindenestre egyértelmű, hogy Anxi, azaz Parthia különböző településeit sejtjük a helynevek mögött.⁴

Hasonlóan problematikus az Anguból kiinduló, ezúttal azonban közvetlenül tengeren Haixibe 海西 vezető útvonal, melyet a *Weilüe* 魏略 közöl:

Az Anxi határában található Angu városától hajóval közvetlenül Hainan kell átkelni, amely kedvező szelekkel két hónap, de akár egy év is lehet, sőt, ha nincs szél, három is. Az ország a tenger nyugati részén

¹ Lásd Hoppál 2019a.

² További irodalom: Hoppál 2011: 271–272; Yu Taishan némiképp eltérő fordítást ad: Yu 2013: 26, 65.

³ *Hou Hanshu* 後漢書 88.2918 (*Xiyu zhuan* 西域傳); Hirth 1885: 99.

⁴ Hirth 1885: 140, Pulleyblank 1962: 77, 221, Leslie – Gardiner 1996: 251–253, Hill 2009: 227–233, Yu 2013: 5.

helyezkedik el, s éppen ezért Haixinek nevezik. Az itt található folyó a terület nyugati részénél folyik, s egy másik nagy tenger is található itt. Chisan 遲散 városa Haixiben található, északra pedig Wudan 烏丹 városába is el lehet jutni. Délnyugati irányban a folyón csónakkal egy napig tart az átkelés. Ismét délnyugatra újabb folyót kell keresztezni, amely egy újabb napot vesz igénybe. Összesen tehát három nagyvárost érint az utazó.⁵

從安息界安穀城乘船，直截海西，遇風利二月到，風遲或一歲，無風或三歲。其國在海西，故俗謂之海西。有河出其國，西又有大海。海西有遲散城，從國下直北至烏丹城，西南又渡一河，乘船一日乃過。西南又渡一河，一日乃過。凡有大都三。⁶

A fenti út változata az ún. Haibei 海北 – Haixi útvonál. Ez esetben is Anxi, azaz Parthia a főszereplő, ugyanis az állam határában található *Angu* városából először északra kell eljutni a szárazföldön Haibei-ig, majd azon át nyugatra Haixibe kell menni Daqin eléréséhez. A *Weilü*-ében:

Angu városától a szárazföldi úton északra Haibei-be lehet eljutni, majd nyugatra folytatva az utat Haixi következik, majd délre haladva Wuchisan 烏遲散 városába érkezik az utazó. Folyót kell átszelni, mely csónakkal egy napot vesz igénybe. Majd a tengert körbekerülve a Nagy-tengeren is át kell kelni, és csak hat napot követően lehet eljutni abba az államba [ti. Daqin].⁷

卻從安穀城陸道直北行之海北，復直西行之海西，復直南行經之烏遲散城，渡一河，乘船一日乃過。周回繞海，凡當渡大海六日乃到其國。⁸

A helynevek azonosítása mindkét esetben problematikus, Haixiről például csupán annyit jegyeznek le a történetírói munkák, hogy a tengertől nyugatra

⁵ F. Hirth (1885: 69, 111) úgy véli, a *du* 都 írásjegy nem várost, hanem területet, részt jelent.

⁶ *Sanguozhi* 30.858 (*Weishu* 魏書), Hirth 1885: 110–111.

⁷ Hasonló fordítás például Yu 2013: 88–89.

⁸ *Sanguozhi* 30.858 (*Weishu*), Hirth 1885: 110–111.

helyezkedik el (*haixi* 海西), ezért illetik a Haixi névvel.⁹ Ugyanakkor az egyértelmű, hogy Parthia mindhárom útvonal esetében kulcsfontosságú szerepet játszott.

Sokkal kevésbé részletezett, azonban jóval hangsúlyosabb útvonal a tengeri, melyen a sokat emlegetett 166-os, talán római kereskedők alkotta Andun 安敦 delegáció is érkezhetett.¹⁰ A vízi útvonal szerepét számos forrás megerősíti, így például a *Weilüe* és a *Weishu* 魏書 is. Az előbbiben a következőket olvassuk:

Daqinbe nemcsak a Haibei-en át vezető szárazföldi út vezet, hanem létezik egy déli tengeri út is. Ez Jiaozhi 交趾 hét régióján túl – amely *yi* 夷¹¹ és más népekkel áll kapcsolatban – vezet keresztül. Van egy vízi út is, amely yizhou-i 益州 Yongchanggal 永昌 áll összeköttetésben, s ezért találhatók Yongchangban egzotikumok. A korábbi generációk megemlékeznek a vízi útról, de nem volt tudomásuk a szárazföldről.

大秦道既從海北陸通，又循海而南，與交趾七郡外夷比¹²，又有水道通益州、永昌、故永昌出異物。前世但論有水道，不知有陸道。¹³

A fent ismertetett út Vietnám déli részén vezethetett, míg a yizhoui Yongchang Yunnan vidéke lehet.¹⁴

Daqin gazdaságának bemutatásakor a *Hou Hanshu* illetőleg a *Jinshu* 晉書 is kihangsúlyozza az ország tengeri kereskedelmének jelentőségét:

¹⁹ A helynév azonosításokkal kapcsolatos további irodalmat lásd Hoppál 2011, Yu 2013, Kolb – Speidel 2017: 43–48.

¹⁰ Részletesebben lásd Hoppál 2011: 299–301, Kolb – Speidel 2017: 36–38.

¹¹ T.i. a keleti területeken élő idegen, nem etnikumjelző megnevezés.

¹² F. Hirth-nél (1885: 113) *bei* 北, azaz észak szerepel.

¹³ *Sanguozhi* 30.858 (*Weishu*); Yu 2013: 106.

¹⁴ A szemelvényben szereplő hét régió a hét kormányzóságra utalhat, melyek a következők: Nanhai 南海 (központja a mai Guangzhou 廣州, Guangdong tartomány), Cangwu 蒼梧 (központja a mai Wuzhou 梧州, Guangxi tartomány), Yulin 鬱林 (központja a mai Guiping 桂平), Hepu 合浦 (központja a mai Pubeitól 浦北 délnyugatra, Guangxi tartomány), Jiaozhi 交趾 (központja a mai Hanoitól északnyugatra), Jiuzhen 九真 (központja a mai Thanh Hóatól 清化 északnyugatra), Rinan 日南 (központja a Quảng Trị 廣治 és Cam Lộ 甘露 folyók völgyei a vietnámi Bình Trị Thiên 平治天 tartományban), vö. Yu 2013: 106–107.

[Daqin] a tengeren kereskedik Anxival [Parthiával] és Tianzhuval 天竺 [Indiával], amelyből tízszeres haszna származik.¹⁵

與安息、天竺交市於海中，利有十倍。¹⁶

Kommunikációs csatornák és írott források II. – Antik kútfők

Szintén két irányból származnak az antik források információi is,¹⁷ csak hogy ebben az esetben még óvatosabban kell bánni a leírások értelmezésével, ugyanis az antik forrásokban szereplő *Seres*, azaz selyememberek kifejezés inkább egy homályos etnonima, mintsem a kínaiakkal közvetlenül azonosítható népnév. Ugyanakkor egyértelműen az *oikumené* legkeletibb pontján elhelyezkedő népre utal, mely elsősorban a selyem szempontjából kerül az auktorok látókörébe.

Mindemellett az 1. századtól Kínával direkt módon is kapcsolatba hozható kifejezések is léteznek, melyek azonban nem képezték a doxográfia részét, és egészen az 5. századig nem kerülnek be a köztudatba.¹⁸

A kutatók egy része egyetért abban, hogy az 1. századi hajónaplóban, a *Periplus Maris Erythrae*iben található Thinae tekinthető az első, Kínával közvetlenül kapcsolatba hozható földrajzi névnek.¹⁹ A forrás szerint Thinae városa fönn északon, a messzeségben található, ahol a tenger véget ér. Innen szállítják a nyersselymet, a selyemfonalat és selyemruhákat, még hozzá szárazföldi úton, Bactrián át Barygazába és a Gangeszen Limyrikébe. Emellett hozzáteszi, hogy a városba nem könnyű eljutni, s onnan is csak ritkán és kevés ember érkezik. Továbbá megjegyzi, hogy maga a hely az *Ursa Minor* csillagzat alatt fekszik, s kiemeli, hogy azt állítják róla, hogy határos a Pontus és Kaszpi-tenger azon részeivel, amelyek visszafelé kanyarodnak, közel ahhoz, ahol a Kaszpi-tenger a vele párhuzamosan fekvő Maeotis-tóval az óceánba torkollik.²⁰ Majd a Thinae határán zajló *malabathron* kereskedelem

¹⁵ Erről részletesebben lásd Hoppál 2011: 301–302.

¹⁶ *Hou Hanshu* 88.2919, Hirth 1885: 200.

¹⁷ Erről újabban Graf 2018: 477–481, Cobb 2018: 170–178.

¹⁸ Hoppál 2017/2018.

¹⁹ Többen szkeptikusak a kérdésben, ennek egyik újabb példája Campbell 2015: 46.

²⁰ *Periplus*, 64. W. Salgó Ágnes (1996: 110) fordítása alapján.

részleteit írja le,²¹ végül kijelenti, hogy az ezen túl elhelyezkedő területek a rendkívül erős viharok, az igen kemény fagy, valamint az áthatolhatatlan terep és valami isteni erő következtében még felfedezetlenek.²² Mindez feltehetőleg a Himalája és az azon túl elterülő területek járhatatlanságára vonatkozhat.²³

Mindazonáltal Thinae városának azonosításában nem született konszenzus. Egyes feltételezések szerint Xianyanggal 咸陽, a Qin-dinasztia (Kr. e. 221–206) egykori fővárosával lenne azonosítható, mások inkább Yelanghoz 夜郎 kötik.²⁴

Míg a *Periplus* információi egyértelműen a tenger irányából származhatnak, addig Ptolemaios a 2. században mind a szárazföldi, mind a tengeri útvonal létezésére tesz utalást.²⁵

I. könyvében Marinós – akit az utolsó, a földrajz tudománya iránt elkötelezett görög írónak tart – távolságadatait kritizálva lejegyzí, hogy a legkelebbre elhelyezkedő régiók *Sera*, amelyet a *Seres* városának nevez, *Sinai* és *Kattigara*. Majd ugyancsak Marinósról hivatkozva leírja a *Sera* városába vezető útvonalat a Kőtoronytól, amely feltehetőleg a Jarkand közelében található Taskurgán.²⁶ *Sera* és a Kőtorony távolságát 36 200 *stadion*ban²⁷ adja meg, s héthónapos időtartamban határozza meg. Ugyanakkor hozzátézi, hogy az útvonallal kapcsolatos információkat Marinós Maës Titianustól, egy macedoniai kereskedőcsalád sarjáról szerezte, aki ügynökeit küldte a veszélyes vállalkozásra. Emellett azonban kiemeli, hogy a héthónapos utazás alatt egyetlen megörökítésre érdemes információt sem gyűjtöttek, hazatérésük után pedig csupán az út hossza és időtartama kapcsán kitalált történeteket meséltek. A Serába vezető útvonalat rendkívül viharosnak írja le, mivel – Marinós feltételezése szerint – a Helléspontos-szal és Byzantiummal egy szélességi körön helyezkedik el.²⁸ Egy későbbi helyen azonban Marinós

²¹ *Periplus*, 65, erről részletesen Casson 1989: 242–243.

²² *Periplus*, 66. W. Salgó Ágnes (1996: 110) fordítása alapján.

²³ Casson 1989: 243.

²⁴ Hoppál 2017/2018.

²⁵ De la Vaissière 2009: 527–535.

²⁶ Lásd például McCrindle 1885: 12. Ugyanakkor a térségben több Taskurgán nevű földrajzi név is található.

²⁷ H. Yule (1886: CXLVII) tévesen 35 200 *stadion*t ír.

²⁸ Ptolemaios: *Geog.*, I, 11,1–7.

állítását korrigálva kiemeli, hogy Sera városának délebbre kell feküdnie a szélességi körtől.²⁹ Mindezekon túl Ptolemaios Marinós távolságadatait redukálva hozzáteszi, hogy Serica a Hellésfontos–Kótorony szárazföldi útvonalról az Imaus hegységen túl helyezkedik el,³⁰ amelyet északról és keletről a *terra incognita*, délről India Gangeszen túli része, illetve Sinai határol. A Seres országaival kapcsolatban leírja, hogy a Mons Anniba, a Mons Auxacia legkeletibb vonulatai, a Mons Asmirae, a Mons Kasia legkeletibb vonulatai, a Mons Thagurus és a Hemodus és Sericus legkeletibb láncai, valamint az Ottorocorrhas határolnak. Sericán keresztülhaladó két nagyobb folyóról, az Echorusról és a Bautesről is megemlékezik. Az ország északi részén a feljegyzések szerint kannibálok élnek, a Mons Annibánál az Annibii, a Mons Auxaciához haladva a Sizyges, mellettük a Damnae és a Piaddae, az Echorus folyó felé pedig a Echorae helyezkednek el. Majd az Annibiihez visszatérve, azoktól keletre a Garenaei és a Nabannae laknak. Az Asmirae a Mons Asmiaenétől északra, a Mons Kasiánál az Issedones, valamint azoktól keletre a Throani találhatók. Utóbbiak alatt az Ethaguri, az Issedonestől délre pedig az Aspacarae, majd a Batae, még délebbre pedig, a Hemodus és a Sericus lábánál az Ottorocorrhae laknak. Emellett különböző városokat is felsorol: Damna, Piada, Asmirraea, Tharrhana, Issedon Serica, Aspacara, Drosache, Paliana, Abragana, Thogara, Daxata, Orosana, Ottorocorrha, Solana és Sera.³¹ Továbbá hozzáteszi, hogy Serica keleti területei rendkívül mocsarasak, lakói pedig ismeretlenek, s a Bactrián és a Kótoronyon át vezető út mellett lejegyez egy Palimbothrán áthaladó Indiába vezető útvonalat is.³² A későbbiekben az Indiából vezető (tengeri) útvonal kapcsán ír a Sinaihoz kapcsolódó öbölről, valamint Kattigaráról, majd megállapítja, hogy Sinai városa Kattigaránál keletebbre helyezkedhet el.³³

A VII. könyvben Sinai elhelyezkedéséről közöl újabb adatokat. A korábbiakat részben megismételve leírja, hogy északról Serica, keleten és délen a *terra incognita*, nyugaton pedig India Gangeszen túli része határolja, amely a Sinus Magnusig nyúlik ki. Majd a Sinus Theriodes következik, valamint Sinai öblének Ichthyophagii által lakott része. A továbbiakban Ptolemaios

²⁹ Ptolemaios: *Geog.*, I, 12, 1.

³⁰ Ptolemaios: *Geog.*, I, 12, 2-10.

³¹ Ptolemaios: *Geog.*, VI, 16, 1-8.

³² Ptolemaios: *Geog.*, I, 14, 4-5.

³³ Ptolemaios: *Geog.*, I, 13, 1-8; 14, 1-8.

különböző helyek koordinátáit adja meg, mint az Aspithra folyó, Bramma városa, az Ambastes folyó, vagy Sinai kikötője, illetve különböző *Sinai*-ban található városokat is felsorol: Akadra, Aspithra, Cocco- vagy Coccora-Nagara, Saraga és Sinai városa.³⁴

A Ptolemaios által felsorolt hely és népnevek azonosítása rendkívül problematikus, mindenesetre az egyértelmű, hogy a *Sericára* vonatkozó információi egy szárazföldi, míg a *Sinaira* vonatkozó adatok egy tengeri megközelítést sejtetnek. Leírásai, különösen a *Sinaira* vonatkozó részletek azonban meglehetősen vitatottak,³⁵ így az útvonalak minden kétséget kizáró azonosítása sem lehetséges.

A 4–5. század folyamán több, Ptolemaios *Serica*-szemelvényeire emlékeztető munka született. Így Ammianus Marcellinus *Res Gestae*-jének leírásai,³⁶ melyek sokkal inkább a különböző természetű, akár több száz éves munkák gondos összeválogatásának és interpretációjának, semmint új információk megjelenésének tekinthetők.³⁷ A szárazföldi irányból érkezett információk ismétlése és értelmezése egészen az 5–6. századig megmarad, melyet az információáramlás változó tendenciái módosítanak, hogy a *Periplus* és Ptolemaios után csaknem három évszázad elteltével ismét megjelenjen a Sinai kifejezés, s végül a 6. században Kínával már közvetlenül kapcsolatba hozható megnevezések is megfogalmazódnak, a tengeri és szárazföldi útvonalak részletes leírásaival.³⁸

A kommunikáció lehetséges útvonalai a régészeti leletek tükrében

Róma és Kína közvetett kommunikációjának feltérképezéséhez érdemes megvizsgálni a Kínában előkerült római eredetű régészeti leleteket is.

Érdekes, azonban leginkább módszertani és nem a kapcsolatok intenzitását mutató tény, hogy az Indián túli régió legtöbb, régészeti kontextusból származó római vagy római vonatkozású lelete Kína területén került elő.

³⁴ Ptolemaios: *Geog.*, VII, 3, 1–5.

³⁵ A lehetséges helynév azonosításokról részletesen: Hoppál 2017/2018.

³⁶ Amm. Marc.: *Res Gestae*, XXIII, 6, 60–68; XXXI, 2, 15.

³⁷ Mastroianni 2006: 126–136, további irodalommal: Hoppál 2017/2018.

³⁸ Erről lásd Hoppál 2017/2018.

Mindez összetett okokra vezethető vissza. Részben, az Indián túli egyéb államokkal, de különösen Délkelet-Ázsiával ellentétben a Kínai Népköztársaságban a feltásárok mértéke megközelítőleg folyamatos (noha színvonala eltérő). Másrészt a törvényi szabályozás szigorú, s alkalmazása egyre sikeresebb, így a már ismert lelőhelyek kifosztása sem ölt a délkelet-ázsiai országoknál gyakran kimutatható mértéket. Mindezekén túl az egyes tárgytípusokra való kereslet is eltérő. Míg Kínában továbbra is elsősorban a nemzeti múlthoz kapcsolódó tárgyak népszerűek a feketepiacon, addig például Délkelet-Ázsiában jóval szélesebb a skála.³⁹

A leletek három anyagcsoportra oszthatók: üvegek, fémedények és szövetek. Ezek közül az üvegedények alkotják a szám szerinti legnagyobb csoportot. Utóbbi esetben az anyagvizsgálatoknak köszönhetően gyakran egyértelműen megállapítható a római eredet, míg a szövetek vagy fémedények esetében leginkább csak művészeti hatásokra, mintsem egyértelmű origóra következtethetünk.

Több mint egy tucat lelőhelyről rendelkezünk nyugati eredetű üvegtárgyakkal, melyek közül legalább nyolc/kilenc esetben – attól függően, hogy egyes töredékekből hány edényt rekonstruálunk – egyértelműen római gyártmányokat határozhatunk meg.⁴⁰

Terület és datálás szerint négy nagyobb egység különíthető el.

A legkorábbi az ún. Ganquan 甘泉 régió, e csoportot tulajdonképpen két, egymás közeléből előkerült temetkezés üvegedényei alkotják, melyek a Kr. u. 1. századra keltezhetők. Ezek anyagvizsgálatokkal igazolhatóan római eredetű tárgyak, melyek közül kiemelkedik a gyakran idézett, 67-ben eltemetésre került márványozott bordás tál.⁴¹

A második, jóval népesebb csoportot a Nanjing 南京 régió 4. századra keltezhető temetkezései adják, melyekből jellemzően facettált üvegedények kerültek elő. Sok esetben azonban nem egyértelmű, hogy római vagy szászánida tárgyakkal van-e dolgunk.⁴² Az ún. kései csoport három temetkezésének üvegei az 5. század végén, illetve a 6. század elején kerültek eltemetésre, római eredetük azonban egyelőre nem bizonyított.⁴³

³⁹ Hoppál 2017: 7–10.

⁴⁰ Hoppál 2016.

⁴¹ Nanjing Bowuyuan 南京博物院 1981, Yangzhou Bowuguan 扬州博物馆 1991, Hoppál 2016: 100–101, Borell 2016: 45–48.

⁴² Hoppál 2016: 102–105, Borell 2016: 50–56.

⁴³ Hoppál 2019b (megjelenés alatt).

A negyedik terület a mind etnikailag, mind kulturálisan heterogén Xinjiang térsége, ahonnan ugyan számos üvegtárgy előkerült, anyagvizsgálattal igazolhatóan mégis csupán töredékük tekinthető római eredetűnek. Ezek jellemzően a Krisztus utáni első századokra keltezhető telepekről és temetkezésekből származnak.

Míg a szászánida eredetű üvegek esetében többször valószínűsíthető a szárazföldi útvonal, addig a római tárgyaknál jóval összetettebb a kép. A xinjiangi és a kései csoport leletei szárazföldön, vagy egy vegyes, Bactrián keresztül vezető szárazföldi-tengeri útvonalon is érkezhettek, míg a Nanjing és Ganquan csoportok esetében inkább tengeri, esetleg vegyes útvonal valószínűsíthető. Ugyanakkor a szárazföldi út használatát egyértelműen bizonyító lelettel is rendelkezünk.

Az 1988-ban egy lakóház építése során, a Gansu tartománybeli Beitanban 北滩 előkerült aranyozott ezüsttál⁴⁴ origójára ugyan csupán következtethetünk, stílusjegyei alapján mégis valószínűsíthető, hogy a római *Oriens* területén készülhetett valamikor a 2–3. században.⁴⁵ A tál alján két, másodlagosan keletkezett felirat olvasható. Az egyik a feltehetőleg a szogd *šyr* szó, amely talán a tulajdonos nevére utal, s az 5–7. századra keltezhető, a másik valószínűsíthetően a súlyra utal, és a 6. század előtt véshették fel.⁴⁶ A legelfogadottabb álláspont szerint a tárgy az 5–7. század során egy gazdag szogd kereskedő tulajdonában lehetett, majd a későbbiekben a bactriai régióba juthatott, s végül a Selyemút központi vonalán, Gansu tartományban került eltemetésre.⁴⁷ Ezáltal pedig a kínai-római kommunikáció egy lehetséges típusára is példával szolgál: luxuscikkek akár több száz éven keresztül történő mozgására, melynek közvetítők sora válik aktív és passzív részesévé.

Római leletek Indián túl – Thaiföld

Mind a kínai, mind az antik kútfők közös vonása, hogy bár a tengeri útvonalról csupán nagyvonalakban emlékeznek meg, az adott országra vonatkozó direkt, több esetben első kézből származó információkat mégis a vízi

⁴⁴ Chu 初 1990.

⁴⁵ Lásd például Baratte 1996: 142, Juliano – Lerner 2001: 321–322.

⁴⁶ Sims-Williams 1995: 225.

⁴⁷ Marshak 2004: 185.

útvonalakhoz kötik. Mindez különösen igaz az *Imperium Romanum*ra, ahol az Indiával való kereskedelem színtere nemcsak a források, de a régészeti leletek alapján is a tenger volt. E tengeri útvonal használatának feltérképezéséhez érdemes a délkelet-ázsiai államokban feltárt római tárgyakat megvizsgálni.

A délkelet-ázsiai régió legtöbb, azonban kontextus nélküli római tárgya Thaiföldről származik, nem csoda tehát, hogy az ország az elmúlt évek kutatásainak középpontjában áll.⁴⁸ Összesen legalább hat lelőhelyről került elő közel három tucat római vagy római előképeket mutató leletet, de mind a tárgyak, mind a lelőhelyek száma jelentősen bővíülhet a nehezen elérhető thai publikációk adatainak feldolgozásával, valamint az anyagvizsgálati eredmények közlésével.

A leggyakoribb lelettypus az *intaglio* és *cameo*, valamint az üvegedények, de az Indiában is gyakran előforduló római pénzimitációk is viszonylag nagy számban kerültek elő. Római pénz azonban csak három lelőhelyről ismert.⁴⁹

Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a fenti leletek nagy része felszíni gyűjtésekből és vásárlásokból, adományokból származik, csupán töredékük került felszínre régészeti feltárás során. Így kontextusok sem ismert, melynek hiányában Thaiföldre kerülésük idejével kapcsolatban vajmi keveset tudunk. Ugyanakkor abban megegyezik a kutatás, hogy e tárgyak nagy valószínűséggel indiai közvetítéssel és nem közvetlenül kerültek Délkelet-Ázsiába.⁵⁰

A fenti problémák illusztrálására jó példa a Suphan Buri tartományban található U Thong อุทอง, melyet az ún. Dvāravatī-kultúra egyik legjelentősebb központjaként tartanak számon.⁵¹ A feltárások már az 1930-as években megkezdődtek, kezdetben brit, majd thai és különböző nemzetközi régész-csoportok irányításával.⁵² A lelőhely feltehetőleg már a Kr. e. 3–2. században jelentős szerepet töltött be a tengeri kommunikációban, a Kr. u. 4. századtól pedig fontos szakrális centrummá vált. Számos indiai és vietnámi import került elő, ugyanakkor fontos kiemelni, hogy a tárgyak nagy része

⁴⁸ Például Bellina et al. 2014, Bellina 2017.

⁴⁹ A legújabban felfedezett pénzletről: Borell (megjelenés alatt).

⁵⁰ Például Bellina et al. 2014: 112, Bennett 2017: 25.

⁵¹ Bennett 2017: 1.

⁵² Khunsong 2018: 2–4.

felszíni gyűjtésből származik, régészeti kontextus híján pedig nem alkalmazhatók messzemenő következtetések levonására. Különösen igaz ez Victorinus 269/270-ben, a mai Cologne-ban kibocsátott érmére.⁵³ A leletet a nyugati szakirodalom előszeretettel használja bizonyítékként, mely azt hivatott alátámasztani, hogy a Római Birodalom a 3. század után is kereskedett Délkelet-Ázsiával, miközben jellemzően arról megfeledkezik, hogy megemlítsa a pénz szórvány voltát.⁵⁴

U Thongból érdemes még szólni egy szintén szórványként talált, római pénzt imitáló aranycsüngőről, mely minden bizonnyal helyben készülhetett.⁵⁵

Luxustermékek a Selyemúton

Nem csupán egy-egy terület, de egyazon tárgytypus nyomon követésével is igyekezhetünk a kommunikációs csatornákra vonatkozó következtetéseket levonni. Minderre talán a legalkalmasabbak az üvegedények közül a bordás tálak, különösen a márványozott és egyéb módon díszített példányok, hiszen anyagvizsgálatok nélkül is egyértelműen megállapítható római eredetük. Ugyan a gyengébb kivitelű, provinciális termékek gyártása hosszú ideig folyt, a *Mediterraneumban* készült példányok viszonylag szűk időkeretek, a Kr. e. 1. század – Kr. u. 1. század közé keltezhetők.⁵⁶ Továbbá már a Római Birodalomban is egyfajta luxusterméknek tekinthetők, ellentétben például az egyszerű áttetsző üvegedényekkel, melyek készítési helyükön csupán tömegárunak számítottak. Mind a szárazföldi, mind a tengeri Selyemút mentén megfogható elterjedésük. A Közel-Keletről számos díszített bordástálat ismerünk, Ed-Dûrből nyolc példány is ismeretes, elsősorban opak és áttetsző kék töredékek, melyek opak fehér spirálmintával díszítettek.⁵⁷ Bahreinben, Shakhoura és Jidd Hafs falvak között egy előkelő párthus temetkezés rejtett egy ép, lila-fehér színű márványozott példányt.⁵⁸ A híres begrami kincs pedig a monokróm bordás tálak mellett egy csaknem ép, barna-fehér színű

⁵³ Borell 2014: 29.

⁵⁴ McLaughlin 2010: 137.

⁵⁵ Bennett 2017: 26–27.

⁵⁶ Grose 1979, Weinberg – Stern 2009.

⁵⁷ Whitehouse 2000: 96–98.

⁵⁸ Simpson 2000: 34, During Caspers 1974: 148, fig. 5a.

mozaiküveget is tartalmazott,⁵⁹ de D. Whitehouse ugyaninnen további márványozott példányokat is említ.⁶⁰ A xiongnu 匈奴 uralkodói temetkezésként interpretált mongóliai Gol Mod II 30. sírjából egy ugyancsak ép, kék-fehér díszű bordás tál látott napvilágot.⁶¹

Indiából szintén kerültek elő bordástálak, így Arikameduból M. Wheeler több díszítetlen példányt is említ,⁶² melyek azonban 1986-ban már nem voltak elérhetők.⁶³

Thaiföldről Phu Khao Thong เมืองทอง lelőhely ásatásairól két mozaik-üveg-töredék is ismert.⁶⁴ Az egyik feltehetőleg egy íves edényhez köthető, áttetsző kékeszöld színű, opak fehér spirálmotívumokkal ellátott,⁶⁵ a másik szintén kékeszöld színű, opak sárga virágmotívumokkal díszített.⁶⁶ Ugyan a töredékek apró méretéből kifolyólag nehéz következtetni az eredeti edény formájára, valószínűnek tűnik, hogy egyik sem bordástálhoz tartozott.

A Római Birodalomtól keletre előkerült, díszített bordás tálakra vonatkozó legtöbb releváns adattal a Ganquan shuangshani 双山 töredékekkel kapcsolatban rendelkezünk. Nemcsak a sír tulajdonosának nevét, de halálának pontos évét is tudjuk. Nem másról van szó ugyanis, mint Guangwudiról 光武帝, a Keleti Han-dinasztia (Kr. u. 25–220) császárának fiáról, akit lázadása miatt 67-ben öngyilkosságra kényszerítettek. Ezáltal a római üvegtál Kínába kerülésének *terminus ante quem*je is ismert, amely viszonylag közel van a tárgy készítésének idejéhez, mely legkésőbb 50 körül következhetett be.⁶⁷

Csakhow az első pillantásra egyszerűnek tűnő kép, miszerint egy római luxustárgy kereskedelmi áruként a tengeri és szárazföldi Selyemút mentén eljut gazdag tulajdonosaihoz, alaposabb vizsgálat után jóval összetettebbé válik. Egyrészt bárminemű direkt kereskedelmi folyamat felvázolásához a tárgyak kontextusának alaposabb ismerete szükséges. Az egyik leggyakrabban idézett begrami kincs értelmezése például korántsem egyértelmű,

⁵⁹ Aruz – Fino 2012: 55.

⁶⁰ Whitehouse 1989: 96.

⁶¹ Erdenebaatar 2001. Típus és keltezés tekintetében ugyanakkor elkülönül a fent említett bordás tálaktól.

⁶² Wheeler et al. 1946: 102.

⁶³ Stern 1991: 117.

⁶⁴ Chaisuwan ฉายสุวรรณ: 2552.

⁶⁵ Bellina-Borell et al. 2014: 107; Borell 2016: 48–49.

⁶⁶ Borell 2016, fig. 8.

⁶⁷ Nanjing Bowuyuan 南京博物院 1981, Hoppál 2016: 101.

hiszen továbbra sem világos, hogy uralkodói kincstárról vagy kereskedelmi lerakatról van-e szó.⁶⁸ A thaiföldi leletek esete még problémásabb. Itt csupán annyit látunk, hogy a márványozott töredékek a tengeri kereskedelem szempontjából jelentős lelőhelyről származnak, odakerülésük mikéntjére azonban – kontextus híján – nem következtethetünk.

Összefoglalva tehát, a kontextus pontos ismerete nélkül nem tudhatjuk, hogy a római üvegedények ajándékként, kereskedelmi áruként, vagy esetleg más formában kerültek-e tulajdonosaikhoz, s arra sem következtethetünk, hogy a folyamatban hány közvetítő, s milyen módon vehetett részt. Az ugyanakkor egyértelmű, hogy a tengeri és szárazföldi útvonalak szolgáltatták a Kína és Róma közötti közvetett kommunikáció kereteit, s az is feltételezhető, hogy tengeri, esetleg Bactrián áthaladó vegyes útvonalak lehettek a hangsúlyosabbak.

Kína, Róma és a Selyemút

A relatíve nagyszámú kínai és thaiföldi – de egyéb kelet-ázsiai római lelet kapcsán is – különösen népszerű a világrendszer elméletek alkalmazása a régióban. Így rendkívül divatos egyfajta globális indo-római kereskedelmet vázolni, melybe a kelet- és délkelet-ázsiai régiók is intenzíven bekapcsolódtak, ezzel magyarázva a római áruk kelet- és délkelet-ázsiai jelenlétét. Csakhogy, ahogy a fentiekben láttuk, a római leletek nagy része kontextus nélküli, így datálásuk kérdéses. Keltezés és kontextus nélkül pedig aligha lehet tudományos következtetéseket levonni arra vonatkozólag, hogy ezek a tárgyak az ún. „globális kereskedelem” mely időszakában és hogyan érkeztek megtalálási helyükre.

Továbbá azt is fontos kiemelni, hogy a délkelet-ázsiai régió intra- és extra-regionális kommunikációs kapcsolatainak vizsgálatát a legújabb kutatások már egyes tárgytípusok közösségenkénti elemzésével igyekeznek felvázolni, lelőhelyenként külön-külön értelmezve a vizsgált tárgytípusok kontextusát, adott közösségben betöltött szerepét, funkcióját. Mindez például a gyöngyök esetében kifejezetten pozitív eredményekkel kecsegtet.⁶⁹

⁶⁸ Legutóbb például Maris 2017: 892.

⁶⁹ Carter 2016.

Éppen ezért a globális és gyakran általánosító megközelítés helyett – a gyöngyökhöz hasonlóan – érdemes lenne a római leletek esetében is a tárgyak adott közösség általi recepcióját vizsgálni, egyéb, nem lokális leletekkel együtt. Hiszen e tekintetben jelentős különbségek mutatkozhatnak, mint például a thaiföldi, kínai és xinjiangi leletek esetében.⁷⁰ Mindehhez azonban elengedhetetlen lenne a kontextus ismerete, mely csupán néhány kivételes esetben áll fönt. A kontextussal nem rendelkező tárgyakat külön kellene kezelni, és óvakodni a messzemenő következtetések levonásától.⁷¹

Bibliográfia

Elsődleges források

Amm. Marc.: *Res Gestae* = Ammianus Marcellinus: *Res Gestae*.

Hou Hanshu 後漢書. 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.

Ptolemaios: *Geog* = Ptolemaios: *Geographia*.

Sanguozhi 三國志. 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.

Hivatkozott szakirodalom

Aruz, Joan – Fino, Elisabetta Valtz 2012. *Afghanistan: Forging Civilizations along the Silk Road*. New York: Metropolitan Museum of Art Symposia.

Baratte, Francois 1996. „Dionysos en Chine: remarques á propos de la coupe en argent de Beitan.” *Arts Asiatiques* 51: 142–146.

Bellina, Bérénice – Borell, Brigitte – Chaisuwan, Boonyarit 2014. „Contacts between the Upper Thai-Malay Peninsula and the Mediterranean World.” In: Nicolas Revire – Stephen A. Murphy (eds.) *Before Siam: essays in art and archaeology*. Bangkok: River Books, 99–117.

Bellina, Bérénice (ed.) 2017. *Khao Sam Kaeo. An early port-city between the Indian Ocean and the South China Sea* (Mémoires Archéologiques 28). Paris: École française d'Extrême-Orient.

Bennett, Anna 2017. *The ancient history of U Thong, city of gold: a scientific study of the gold from U Thong*. Bangkok: DASTA.

⁷⁰ Erről lásd Hoppál 2016.

⁷¹ A tanulmány elkészítéséhez szükséges anyaggyűjtés a MOFA Taiwan Fellowship 2018 keretében, az Academia Sinica kutatóhelyén valósulhatott meg.

- Borell, Brigitte 2014. „The Power of Images. Coin Portraits of Roman Emperors on Jewellery Pendants in Early Southeast Asia.” *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen* 6: 7–43.
- Borell, Brigitte 2016. „Travels of Glass Vessels along the Maritime Silk Road.” In: Fuxi Gan, Qinghui Li – Julian Henderson (eds.) *Recent Advances in Scientific Research on Ancient Glass and Glaze*. Singapore: World Scientific, 43–71.
- Borell, Brigitte (megjelenés alatt). „A Roman gold coin found in Peninsular Thailand.” In: *Suvarnabhumi: The Golden Land*. Bangkok: River Books, 59–68.
- Campbell, Duncan B. 2015. „Did the Romans Have Links with the Far East? Rome and China.” *Ancient Warfare* IX: 45–49.
- Carter, Alison 2016. „The Production and Exchange of Glass and Stone Beads in South-east Asia from 500 BCE to the early second millennium CE: An assessment of the work of Peter Francis in light of recent research.” *Archaeological Research Asia* 6: 16–29.
- Casson, Lionel 1989. *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*. Princeton: Princeton University Press.
- Chaisuwan, Boonyarit บุญฤทธิ์ ฉายสุวรรณ – Naiyawat, Rarai เรไร นัยวัฒน์ 2009. พู่ตึกจุดเชื่อมโยงเส้นทางสายไหมทางทะเล. *Thung Tuk: a settlement linking together the maritime Silk Route*. Songkhla: Trio Creation
- Chu Shibin 初师宾 1990. „Gansu Jingyuan xin chutu Dong Luoma liujinyin pan luekao 甘肃靖远新出东罗马鍍金银盘略考 [Jelentés a Gansu (tartománybeli) Jingyuan-ben talált római aranyozott ezüsttálról].” *Wenwu* 文物 5: 1–9.
- Cobb, Matthew A. 2018. *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE*. [Mnemosyne, Supplements 418.] Leiden: Brill.
- de la Vaissière, Étienne 2009. „The Triple System of Orography in Ptolemy’s Xinjiang.” In: Werner Sundermann – Almut Hintze – François de Blois (eds.) *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*. [Iranica 17.] Wiesbaden: Harrassowitz, 527–535.
- During Caspers, Elisabeth C. L. 1974. „The Bahrain Tumuli.” *Persica* 6: 131–156.
- Erdenebaatar, Diimaazhav 2008. „Excavations of Satellite Burial 30, Tomb 1 Complex, Gol Mod 2 Necropolis.” In: Ursula Brosseder – Bryan K. Miller (eds.) *International Conference on Xiongnu Archaeology (2008, Ulaanbaatar, Mongolia). Xiongnu archaeology: multidisciplinary perspectives of the first steppe empire in Inner Asia*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 303–314.
- Graf, David 2017. „The Silk Road between Syria and China.” In: Andrew Wilson – Alan Bowman (eds.) *Trade, Commerce, and the State in the Roman World. Oxford Studies on the Roman Economy*. Oxford: Oxford University Press, 443–530.
- Grose, David F. 1979. „The Syro-Palestinian Glass Industry in the Later Hellenistic Period.” *Muse* XIII: 60–78.
- Hill, John E. 2009. *Through the Jade Gate to Rome. A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty 1st to 2nd Centuries CE. An Annotated Translation of the Chronicle on the 'Western Regions' in the Hou Hanshu*. Charleston, South Carolina: BookSurge Publishing.

- Hirth, Friedrich 1885. *China and the Roman Orient. Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*. Hong Kong: Kelly & Walsh.
- Hoppál Krisztina 2011. „The Roman Empire according to Ancient Chinese Sources.” *Acta Antiqua* LI: 263–306.
- Hoppál Krisztina 2016. „Contextualising Roman-related Glass Artefacts in China. An Integrated Approach to Sino-Roman Relations.” *Acta Archaeologica Hung.* 67: 99–114.
- Hoppál Krisztina 2017. „Spaklival a Távol-Keleten: örökségvédelem és régészeti kutatómunka Kínában.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 1: 3–28.
- Hoppál Krisztina 2017/2018. „Ignoti facie, sed non vellere Seres: Az oikumené legkeletibb pontjáról kialakult kép az antik források alapján.” *Tisicum* XXV: 419–440.
- Hoppál Krisztina 2019a. „Chinese Historical Records and Sino-Roman Relations A Critical Approach to Understand Problems on the Chinese Reception of the Roman Empire.” *Res Antiquitatis (2nd Series)* 1: 1–20.
- Hoppál Krisztina 2019b (megjelenés alatt). „New Shades of Old Materials: Changing Roles of Gold and Glass Artefacts in the Barbarian States of China.” In: Danka B. (ed.) *Chronica* 18 (2019) 116–137. (B. Danka (ed.) *Proceedings of the Sixth International Conference on Medieval History of the Eurasian Steppe*.)
- Juliano, Anette L. – Lerner, Judith A. 2001. „Cosmopolitanism and the Tang.” In: Anette L. Juliano – Judith A. Lerner (eds.) *Monks and merchants: Silk Road treasures from northwest China Gansu and Ningxia Provinces, fourth-seventh century*. New York: Harry N. Abrams, 292–330.
- Khunsong, Saritpong 2018. „Infant Burial of the Pre-Dvaravati Period: New Data from the 2015 Excavation at U-Thong, Central Thailand.” In: Noel Hidalgo Tan (ed.) *Advancing Southeast Asian Archaeology 2016: Selected Papers from the Second SEAMEO SPAFA International Conference on Southeast Asian Archaeology, Bangkok, Thailand 2016*. Bangkok: SEAMEO SPAFA Regional Centre for Archaeology and Fine Arts, 1–11.
- Kolb, Anne – Speidel, Michael A. 2017. „Imperial Rome and China: Communication and Information Transmission.” In: María Dolores Elizalde – Jianlang Wang (eds.) *China’s Development from a Global Perspective*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 28–56.
- Leslie, Donald D. – Gardiner, Ken H. J. 1996. *The Roman Empire in Chinese Sources*. Rome: Bardi.
- Maris, Rachel 2017. „Lapis Lazuli, Homer and Buddha: Material and ideological exchange in West Asia (c. 250 BCE – 200 CE).” In: Tamar Hodos (ed.) *The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization*. New York: Routledge, 885–898.
- Marshak, Boris I. 2004. „Central Asian Metalwork in China.” In: James Watt (ed.) *China. Dawn of a Golden Age, 200-700 AD*. New York and New Haven: Metropolitan Museum of Art and Yale University Press, 47–56.
- Mastrososa, Ida 2006. „Cultura geo-etnografica e interessi antropologici di Ammiano “iranista”.” *Giornale Italiano di Filologia* 58: 117–136.

- McCrindle, John Watson 1885. *Ancient India as Described By Ptolemy*. Whitefish: Trübner.
- McLaughlin, Raoul 2010. *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*. London – New York: Continuum.
- Nanjing Bowuyuan 南京博物院 1981. „Jiangsu Hanjiang Ganquan Erhao Hanmu 江苏邗江甘泉二号汉墓 [A Jiangsu (tartománybeli) Hanjiang Ganquan 2. számú Han (-kori) sírja].” *Wenwu* 文物 11: 1–10.
- Pulleyblank, Edwin 1962. „The Consonantal System of Old Chinese.” *Asia Major* 9: 58–144; 206–265.
- W. Salgó Ágnes 1996. „A Vörös-tenger körülhajózása Alexandriától Indiáig.” *Aetas* 4: 97–110.
- Simpson, St John 2000. „Parthian and Bronze Age grave groups from Bahrain.” *British Museum Magazine* 36: 34.
- Sims-Williams, Nicholas 1995. „A Bactrian Inscription on a Silver Vessel from China.” *Bulletin of the Asia Institute* 9: 225.
- Stern, E. Marianne 1991. „Early Roman Export Glass in India.” In: Vilma Begley – Richard D. de Puma (eds.) *Rome and India, the Ancient Sea Trade*. Oxford: Oxford University Press, 113–124.
- Stern, E. Marianne – Weinberg, Gladys Davidson 2009. *Vessel Glass*. [The Athenian Agora. Results of Excavation conducted by the American School of Classical Studies at Athens, vol. 34.] Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens.
- Wheeler, R. E. Mortimer 1946. „Arikamedu: An Indo-Roman Trading Station on the East Coast of India.” *Ancient India – Bulletin of the Archaeological Survey of India* 2: 17–125.
- Whitehouse, David 1989. „Begram, the Periplus and Gandharan art.” *Journal of Roman Archaeology* 2: 93–100.
- Whitehouse, David 2000. „Ancient glass from ed-Dur (Umm al-Qaiwain, U.A.E.) 2. Glass excavated by the Danish expedition.” *Arabian Archaeology and Epigraphy* 11: 87–128.
- Yangzhou Bowuguan 扬州博物馆 1991. „Jiangsu Hanjiangxian Ganquan Laohudun Hanmu 江苏邗江县甘泉老虎墩汉墓 [Jiangsu (tartománybeli) Hanjiang megye Ganquan Laohudun Han(-kori) sír].” *Wenwu* 文物 10: 62–70.
- Yu Taishan 2013. „China and the Ancient Mediterranean World. A Survey of Ancient Chinese Sources.” *Sino-Platonic Papers* 242: 1–268.
- Yule, Henry 1866. *Cathay and the way thither*. Oxford: Hakluyt Society.

KONTINENS ÉS SZIGETEK – AZ OBOR ÉS DÉLKELET-ÁZSIA TÖRÉSVONALAI

HORVÁTH CSABA BARNABÁS

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

Bevezető

Az ‘Egy Út Egy Övezet’ (‘One Belt One Road’, a továbbiakban OBOR) kezdeményezés, vagyis az Új Selyemút program egyik legfőbb színtere Délkelet-Ázsia, ahol a Tengeri Selyemút mellett az Új Selyemút Kína-Indokína korridora található.¹ A superhatalmi szerepet céljául kitűző Kína számára Délkelet-Ázsia – korunk technológiai körülményei közt – Kína egyik fontos stratégiai előterét jelenti, ugyanakkor évszázadok óta szorosan kötődik hozzá kulturális szempontból is. Az OBOR délkelet-ázsiai fejleményei azonban csak egy összetevőjét jelentik annak a rendkívül komplex geopolitikai folyamatnak, amely lényegében arról szól, hogy az egymással egyre inkább superhatalmi versengésbe bonyolódó Kína és az USA milyen pozíciókat és mekkora befolyást tudnak szerezni Délkelet-Ázsiában. A geostratégiai, gazdaságföldrajzi és kulturális törésvonalak egyre inkább egy olyan széttartó fejlődés irányába látszanak terelni a térség geopolitikai trendjeit, ahol is a térség két nagy szigetországa, a Fülöp-szigetek és Indonézia fejlődése egyre inkább elválik a térség többi, szárazföldi országának fejlődésétől. Míg a többiek inkább Kínához, addig e két nagy szigetország inkább az USA-hoz látszik közelebb kerülni.

Napjainkban Délkelet-Ázsiát három, egymással lényegében egybeeső törésvonal osztja egyre inkább ketté. A két rész a kontinentális Délkelet-Ázsia, illetve a szigetországok. Bár, ahogyan azt látni fogjuk, nem minden

¹ Miu 2017: 13–20.

ország besorolása egyértelmű (Malajzia és Szingapúr különböző kritériumok alapján mindkét halmazba besorolható), illetve mindkét halmazban találhatunk olyan országokat, amelyek ilyen vagy olyan szempontból kakukktójásnak tekinthetők (a szigetországok közt a Kínával szoros kapcsolatokat kiépítő Brunei, a szárazföldön a Kínával szemben eddig meglehetősen ellenséges Vietnam), alapvetően mégis jól elkülöníthető ez a két országcsoport, és a jelenlegi tendenciák a széttartó fejlődés további fokozódását vetítik előre a közeljövőben.

Törésvonalak egybeesése

A törésvonalak közt elsőként talán a cikkünk szempontjából legfontosabbat, az OBOR-kezdeményezés eltérő lecsapódását emelhetjük ki. Az Új Selyemút útvonalai közül három is érinti Délkelet-Ázsiát: a Tengeri Selyemút, valamint a szárazföldi korridorok közül a Kína–Indokínai-félsziget Gazdasági Korridor, illetve a Banglades–Kína–India–Mianmar Gazdasági Korridor. Ha ránézünk a térképre, világossá válik, hogy ezek a kezdeményezések a földrajzi fekvésből fakadóan sokkal nagyobb mértékben érintik Délkelet-Ázsia szárazföldi országait, mint a két nagy szigetországot, Indonéziát és a Fülöp-szigeteket. A két szigetország legfeljebb a Tengeri Selyemút kapcsán jöhet szóba, azonban ennek fő vonala őket alig érintve a Malakka-szoroson áthaladva, ott is leginkább Szingapúrra és Malajzia kikötőire támaszkodva éri el az Indiai-óceánt. A két szárazföldi korridor pedig nem meglepő módon csak a kontinentális Délkelet-Ázsia országain halad keresztül, azokat viszont különféle leágazásain keresztül alaposan behálózza, Malajziát és Szingapúrt is beleértve. Az Új Selyemút tehát elsősorban a kontinentális Délkelet-Ázsia országainak gazdasági fejlődésére gyakorol nagyobb húzóerőt, és köti őket egyszersmind egyre erősebben Kínához is. Ehhez képest Indonézia és a Fülöp-szigetek esetében a hatásai sokkal korlátozottabbak. Mivel ezeket a trendeket alapvetően a földrajzi elhelyezkedés szabja meg, így ennek a széttartó trendnek a további erősödése várható. Ez egyfelől (ha más trendek ezt nem ellensúlyozzák) akár Indonézia és a Fülöp-szigetek gazdasági növekedésének a szárazföldi országokétól való elmaradásához is vezethet, másfelől pedig hosszú távon sokkal erősebbé válhatnak a kontinentális Délkelet-Ázsia országait Kínához kötő gazdasági szálak, mint a Kína és Indonézia, valamint Kína és a Fülöp-szigetek között fennállók.

A második tényezőt a két térség eltérő geostratégiai adottságai képezik, amelyek Kína és az USA térségben folytatott szuperhatalmi rivalizálását illetően eredményezhet eltérő fejlődési pályát, ugyanakkor az előbbivel megegyező módon: Indonéziát és a Fülöp-szigeteket inkább az USA, míg a többi délkelet-ázsiai országot inkább Kína befolyási övezete felé terelve. Az USA és Kína szuperhatalmi szembenállását illetően lényeges stratégiai tényező a két hatalomnak a térségben jelenlévő aszimmetrikus katonai képessége. Az aszimmetria lényege, hogy az ázsiai szárazföldön Kína egyértelműen erősebb, ugyanakkor a környező tengereken az USA és szövetségesei képesek lényegesen nagyobb tengeri haderőt fenntartani. Ez viszont ismét egy olyan tényező, amely Indonézia és a Fülöp-szigetek számára az USA-val való katonai együttműködést könnyíti meg, hiszen az USA a tengeri fölényére támaszkodva, katonai szövetségesként képes lehet védelmet nyújtani nekik Kínával szemben. Délkelet-Ázsia kontinentális országait illetően azonban pontosan ellentétes a helyzet: Kína hatalmas szárazföldi hadereje számára viszonylag könnyen hozzáférhetők, és ezt az USA tengeri hadereje nem valószínű, hogy képes volna megakadályozni, az pedig erősen kétséges, hogy képes volna Kínával szembeszegülni és a szárazföldi haderejét megfelelően rövid idő alatt a térségbe projektálni. Így viszont a kontinentális Délkelet-Ázsia országai számára a finlandizáció tűnik a legvalószínűbb kimenetnek a Kínához való viszonyt illetően.

A harmadik törésvonal a kultúrák terén figyelhető meg. A kontinentális Délkelet-Ázsia országai buddhista többségűek. Közülük egyedül Vietnam tartozik a kínai konfuciánus civilizációhoz, de a buddhizmus a többi kontinentális délkelet-ázsiai ország esetében is bizonyos fokig közös nevezőt jelent Kínával. Ezzel szemben a két nagy szigetország, Indonézia és a Fülöp-szigetek muszlim, illetve keresztény többségűek, e vallások elterjedése előtt pedig a hindu vallás és az indiai kultúra befolyása volt a legerősebb. Malajzia ezen a téren is átmenetet képez: egyfelől az őslakos malájok muszlimok (még törvény is rendelkezik arról, hogy az országban, maláj etnikumú malajziai állampolgár nem lehet más vallású, mint muszlim), azonban az ország lakosságának negyedét teszi ki a kínai kisebbség, amely így itt is erős kötődést jelent Kínához. Szingapúr pedig kínai többségű társadalom.²

² Huntington 1998: 274–286.

Az OBOR egyenletlenségei a térségben

A három törésvonal közül az elsőt, tehát az OBOR kérdésre vonatkozóan jó indikátor lehet a térségbe érkező kínai befektetések eloszlása, mely nagyjából követi a fent leírt trendeket. A Délkelet-Ázsiába irányuló kínai befektetések és építőipari beruházások összmértékében 2015 jelentette a fordulópontot, ekkor az érték a korábbi évek értékének 2-3-szorosára ugrott. Míg 2008 és 2014 között két év kivételével nem érte el a 15 milliárd dollárt, az egyik évben pedig 10 milliárd dollár alatt volt, addig 2015-ben 30 milliárd fölé ugrott, és 2016-ban is ezen a szinten maradt.³

Ennek eloszlása azonban korántsem egyenletes. A 2005 és 2017 között, a tíz ASEAN országba érkező összes kínai befektetés eloszlását illetően abszolút értéken első két helyen a két legnagyobb kínai népességgel rendelkező ország, Szingapúr és Malajzia áll, a befektetések 33,93%-ával, illetve 19,01%-ával. Harmadik helyen a térség legnagyobb állama, Indonézia következik 14,66%-kal, meglepő azonban, hogy negyedik helyen a térség egyik legkisebb népességű, legelmaradottabb, és egyetlen tengerparttal sem rendelkező országát, Laoszt találjuk, 7,79%-kal.⁴ Többet mondanak azonban a tíz ország gazdasági súlyának figyelembevételével megállapított arányok. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a térség országainak gazdasági súlya eltérő, és nyilván könnyebb több befektetésnek helyet találni egy nagyobb gazdaságban, mint egy kisebbben, ugyanakkor ennek jelentősége is kisebb ott. Ha átlagoljuk a 2005 és 2017 között érkezett kínai befektetéseknek az egyes országok 2016-os GDP-jéhez⁵ viszonyított arányát, és megnézzük, hogy az ASEAN országainak ilyen téren mért átlagához képes melyik ország értéke hogy viszonyul, akkor a következőt láthatjuk: az abszolút első helyezett Laosz, az ASEAN országai átlagának 12,56-szorosával, a második meglepő módon Brunei, az ASEAN átlagának 8,4-szeresével, a harmadik Kambodzsa, az ASEAN átlagának 5,68-szorosával, a kínai többségű, dúsgazdag Szingapúr csak negyedik helyen következik, az ASEAN átlagának 2,92-szeresével, ötödik helyen pedig Mianmar az átlag 2,3-szorosával, megelőzve Malajziát, amely a sorban hatodikként az átlag 1,64-szeresét hozza. A két nagy szigetország messze elmarad az átlagtól, Indonézia az átlag 0,4-szeresével

³ Ng 2017.

⁴ Azhar 2018.

⁵ Aseanup.com 2018.

a sor nyolcadik helyén, a Fülöp-szigetek pedig az átlag 0,15-szörösével a sor utolsó, tizedik helyén. Vietnam átlagon aluli arányát (az átlag 0,71-szeresével) valószínűleg a közte és Kína közt a Dél-kínai-tenger szigetei ügyében fennálló feszült viszony magyarázza. Thaiföld utolsó előtti helyezése az átlag 0,18%-ával viszont meglepő annak tükrében, hogy az ország kifejezetten jó viszonyt ápol Kínával, a kínai kisebbség demográfiai aránya viszonylag jelentős, és a többségi társadalom is zömmel buddhista vallású.

A befektetések eloszlásánál tehát élesen kirajzolódik a különbség a Kínához erősebb szálakkal kötődő, szárazföldi délkelet-ázsiai országok, valamint a két nagy szigetország, a Fülöp-szigetek és Indonézia között, és e tekintetben az Indokínai-félsziget csücskén elhelyezkedő Malajzia és Szingapúr is egyértelműen a szárazföldi országok mintázatát követi.

Hasonló eloszlást mutat a Kína és Délkelet-Ázsia közti kereskedelmi forgalom alakulása is. A Kína és az ASEAN közt zajló kereskedelmi forgalom 2005 és 2015 között négyszeresére növekedett, azonban a földrajzi eloszlás itt is egyenlőtlen. Első helyen Vietnam állt a forgalom 24%-ával, második helyen Szingapúr következett 23%-kal, harmadik helyen Thaiföld 16%-kal, negyedik helyen Malajzia 15%-kal, ötödik helyen Indonézia 11%-kal, hatodik helyen a Fülöp-szigetek 5%-kal, hetedik helyen Mianmar 4%-kal,⁶ nyolcadik és kilencedik helyen Kambodzsa és Laosz 1.07%-kal,⁷ illetve 0.32%-kal.⁸ Sokatmondó tehát, hogy 2015-ben az ASEAN-országok és Kína közti kereskedelemnek mindössze 16%-a esett Indonéziára és a Fülöp-szigetekre,⁹ holott 2016-ban ez a két ország az ASEAN népességének 57%-át, GDP-jének pedig 48%-át adta.¹⁰ Ha azt nézzük, hogy a Kínával folytatott külkereskedelem az adott ország GDP-jéhez viszonyított aránya hogyan viszonyul az ASEAN gazdaságának ezen a téren mért átlagához, akkor azt láthatjuk, hogy Vietnam esetében annak 3-szorosa Szingapúr esetében 1,98-szorosa, Mianmar esetében 1,52-szerese, Kambodzsa 1,37-szerese, Malajzia 1,29-szerese, Thaiföld éppen az átlagnak megfelelő, Laosz esetében meglepő módon átlag alatt, annak 0,51-szerese, a Fülöp-szigetek 0,44-szerese, Indonézia pedig csak 0,3-szorosa. Ami itt szembevetőd, az a Vietnam

¹⁶ Oh 2017: 1–2.

¹⁷ The Cambodia Daily 2015.

¹⁸ World Bank 2017.

¹⁹ Oh 2017: 1–2.

¹⁰ Aseanup.com 2018.

esetében látható szokatlan kombináció, mely bár a kínai befektetések terén vélhetően a területi viták következtében alulreprezentált, de kereskedelem terén mind abszolútértékben, mind pedig annak gazdaságához viszonyított nagysága terén első helyen áll. Ez talán nem független attól, hogy bár Vietnam a Fülöp-szigetekhez és Indonéziához hasonlóan harcos kiállást tanúsít Kínával szemben, de kulturálisan rendkívül erősen kötődik hozzá, és földrajzilag is lényegesen jobban kitett neki, mint a két szigetország.

A Kunming–Szingapúr vasútvonal

Az OBOR indokínai korridorjának talán legjelentősebb beruházása, és mondhatni a teljes korridor gerincét adja a Kunming–Szingapúr vasútvonal. Ez a projekt ugyanakkor élesen példázza a kínai–vietnami ellentét hatásait és Laosznak a már a befektetési adatokból is látható kiemelt stratégiai szerepét is. A személyszállításra is alkalmas vasútvonal a tervek szerint a kínai Kunming városát fogja összekötni Szingapúrral, mégpedig úgy, hogy végighalad az indokínai félsziget országainak során. Ezáltal egy kényelmes vasúti személyszállító infrastruktúra kötné össze az indokínai félsziget országait egymással is és Kínával is.

A vasút fő vonala az eredeti tervek szerint Vietnamon haladt volna át, azonban a kínai–vietnami ellentétek miatt végül egy olyan változat fog megvalósulni, amely Vietnamt elkerülve Laoszon, Thaiföldön és Malajzián halad át.¹¹ A terv megvalósulása ezen a téren a fejlett világhoz mérhető feltételeket teremtené a térségben, és ugrásszerű előrelépést jelentene a jelenlegi közlekedési infrastruktúrához képest, amely több helyen még mindig meglehetősen rossz hatásokkal biztosítja az országhatárok átjárhatóságát, a 20. században a térségben vívott háborúk szomorú örökségeként. A határokat átszelő utak még gyakorta rossz minőségűek, az ezeken közlekedő buszjáratok gyakran megbízhatatlanok, az átkelés így gyakran körülményes. A vasútvonal és annak mellékágai azonban, ha elkészülnek, olyan gyorsá és könnyedé teszik a szárazföldi közlekedést, nemzetközi utasforgalmat Kambodzsa, Laosz, Malajzia, Mianmar, Szingapúr, Thaiföld és Vietnam közt, illetve ezen országok és Kína viszonylatában, mint amit Európán belül biztosítanak a nemzetközi vasútvonalak. Mindez annak lehetőségét kínálja a kis népességű

¹¹ Lanjian & Wei 2015: 316–317.

és egyelőre viszonylag elmaradott, de logisztikai szempontból fontos fekvésű Kambodzsa és Laosz számára, hogy elmaradott, periférikus országokból fontos nemzetközi közlekedési csomópontokká váljanak. Ezáltal meggyorsíthatja felzárkózását nagyobb és fejlettebb szomszédai, Kína, Thaiföld és Vietnam fejlettségi szintjéhez, így elősegítheti azt is, hogy az indokínai félsziget egy viszonylag könnyen átjárható, kiegyenlített fejlettségű, egységes gazdasági térséggé váljon.

A fő vonal 427 kilométeres laoszi szakaszának építése 2016-ban már meg is indult, és a tervek szerint 2021-re készül el, és a tervek szerint a szakaszon 160 km/h sebességgel haladhatnak majd az utasszállító vonatok. A beruházás léptékét mutatja, hogy értéke 6 milliárd dollár, amely meghaladja a laoszi gazdaság éves teljesítményének egyharmadát. A költségek 30%-át a laoszi kormány állja, de ezt is nagyrészt hitelekkel. Egy ekkora beruházás várhatóan jelentősen felpörgeti a laoszi gazdasági növekedést, ugyanakkor negatív mellékhatása, hogy a felvett hitelek következtében 70% fölé nőtt Laosz államadóssága,¹² és ez a beruházás teljes megvalósulása esetén akár a 125%-ot is elérheti.¹³

A fővonal további két szakasza van már a megvalósulás állapotában: a Bangkok és Nakhon Ratchasima közti 252 kilométeres szakasz egy 5 milliárd dolláros beruházás keretében,¹⁴ melynek építése várhatóan még 2018-ban megkezdődik, és a Szingapúr és Kuala Lumpur közti 335 kilométeres szakasz 15 milliárd dolláros beruházása, amely a tervek szerint 2026-ra készül el, és mindössze másfél órára rövidíti le a Szingapúr és Kuala Lumpur közti szárazföldi út időtartalmát.¹⁵ A vonal két közbeeső szakasza, a Kuala Lumpurt Bangkokkal, és a Nakhon Ratchasimát a lao fővárossal, Vientiane-nal összekötő szakaszok felépítése azonban még a távolabbi jövő zenéje.

Mianmar

A szárazföldi útvonalak szempontjából a Kunming–Szingapúr vasútvonalon Mianmart érdemes külön kiemelni. Mianmar földrajzi fekvésénél fogva

¹² Geopolitical Monitor 2017.

¹³ Kratz & Pavilčević 2017: 5.

¹⁴ Geopolitical Monitor 2017.

¹⁵ Geopolitical Monitor 2017.

a Kínát Indiával és az Indiát Délkelet-Ázsiával összekötő szárazföldi útvonalak kereszteződési pontja, ugyanakkor harmadikként ehhez még a Kínát Délkelet-Ázsiával összekötő szárazföldi útvonalak egyike is társul. Az OBOR szempontjából Mianmar azon különleges országok egyike, amelyek az Új Selyemút nem egy, hanem két korridorjába is beleesnek: nemcsak a Kína–Indokína korridor egyik útvonala, hanem a Banglades–Kína–India–Mianmar korridor is az ország területén halad át. A Mianmar közepén fekvő és az ország brit gyarmatosítás előtti fővárosát adó Mandalay városa jó eséllyel pályázhat a két korridort alkotó három út kereszteződési pontjának szerepére, ahol a nyugat felől Bangladesen át az indiai Kalkuttából, kelet felől a kínai Kunmingből (és rajta keresztül Kína minden részéből), dél felől pedig Bangkoken és Kuala Lumpuron át Szingapúrból befutó útvonalak találkoznak. Ráadásul ezzel párhuzamosan napirenden van egy Indiával közös tervezet is, egy Indiát Mianmaron át Thaifölddel összekötő útvonal terve is.¹⁶ Így tehát Mianmar összázsiai szinten valósíthatja meg azt, amit Kamodzsza és Laosz regionális szinten: elmaradtott perifériából fejlett logisztikai csomóponttá emelkedhet, mégpedig egy olyan szinten, ahol Kína, India és Délkelet-Ázsia gazdasága találkozik egymással. Ezt a szerepkört a tengeri áruszállításban Szingapúr tölti be már évtizedek óta, és láthatjuk, mennyire jól képes gazdálkodni ezzel a világ gazdasági szerepkörrel. Ha Mandalay logisztikai téren Szingapúr szárazföldi megfelelőjévé volna képes előlépni, akkor az adottságok megfelelő kihasználása esetén ez nyilvánvalóan Mianmar gazdasága számára is óriási húzóerőt jelentene.

Kambodzsa és Laosz különleges szerepe

Érdekes külön kitekintenünk Kambodzsára és Laoszra, melyek érdekes szerepet játszanak Délkelet-Ázsia geopolitikai szerkezetében. A két ország népessége eltörpül a szomszédos Thaiföld és Vietnam mellett, és voltaképpen a 20. században és az újkorban egyaránt az ütközőállamok szerepét töltötték be a két szomszédos középhatalom között. Kambodzsa a térség legrégebbi állama, államalkotó népe, a khmerek birodalma pedig a térség domináns hatalma volt akkor, mikor még a thaiok és a vietnamiak állama csak a mai

¹⁶ Bana & Yhome 2017.

Thaiföld, illetve Vietnam legészakibb részére terjedt ki, Angkor romjai jelzik e kultúra fénykorának emlékeit. Az elmúlt ezer év során azonban aztán a khmer államalakulatok nem tudták feltartóztatni a déli irányú thai és vietnami demográfiai és politikai expanziót, míg végül Kambodzsa az eredeti Khmer birodalom területének töredékére visszaszorulva a két szomszédos hatalom ütközőállamává vált. Laosz többségi népcsoportja, a lao, etnokulturális szempontból a thaiok egyik ágát alkotja, és gyakorlatilag egyezik a Thaiföld északkeleti medencéjében élő iszanokkal. A francia gyarmatosítók megérkezése előtt Laosz gyakorlatilag az akkori Thaiföld (Sziám) egyik vazallus királysága volt, míg Kambodzsa ekkorra a jelenlegi területének is már csak nagyjából felét tette ki, és a thaiok és a vietnamiak közti felosztás réme fenyegette. Ilyen körülmények között Kambodzsa és Laosz szokatlanul pozitívan viszonyult a francia gyarmatosítókhoz, hiszen végeredményben a franciák érkezése mentette meg Kambodzsát a thaiok és a vietnamiak közti felosztástól, csatolt vissza hozzá általa korábban már elvesztett területeket (elérve az ország jelenlegi méretét), és biztosította Laosz különálló államiségét. Később, a vietnami háború idején Kambodzsa és Laosz ismét a mellékhadszíntér szerepét töltötték be, majd utána a '80-as években Vietnam szatellitállamaiként funkcionáltak. Ilyen előzmények után, míg Kína térnyerését Délkelet-Ázsiában sokfelé figyelik aggodalommal, addig Kambodzsa és Laosz számára (a franciák másfél évszázaddal korábbi érkezéséhez hasonlóan) a kínai befolyás és egy *Pax Sinica* a térségben önállóságuk biztosítékát jelentheti Thaifölddel és Vietnammal szemben.

Fordítva ugyanakkor Kína számára éppen Thaiföld és Vietnam regionális befolyásának korlátozását jelentheti Kambodzsa és Laosz erősítése, így jelenthet nemcsak gazdaságilag, de biztonságpolitikailag is „win-win” szituációt Kambodzsa és Laosz együttműködése Kínával. Ez a Vietnam és Kína közt fennálló ellentét szempontjából sem mellékes.

Henry Kissinger hosszan fejtegeti „Diplomácia” című szintézisművében, hogy a vietnami háború idején a legnagyobb, egyben döntő és végzetes hiba, amelyet az amerikai politika elkövetett, az volt, hogy nem fordított kellő figyelmet Laoszra.¹⁷ Maga a két Vietnam közti közvetlen határszakasz az ország kiterjedésének jellege folytán rövid és jól védhető volt, így itt viszonylag könnyen el lehetett zárni a Vietkong gerillák átszivárgását Dél-Vietnamba.

¹⁷ Kissinger 1996: 641–645.

Ezért Észak-Vietnam fegyveres erői a gyenge Laosz határmenti hegyvidékére nyomultak be, és ott építették ki a Dél-Vietnamba irányuló Ho Chi Minh-ösvényt, amelyen keresztül Dél-Vietnam és Laosz hosszú és nehezen védhető határszakaszán át jutott el déli területre az északiak által a Vietkongnak folyamatosan küldött erősítés és utánpótlás. Mivel Laosz lakossága kezdetben nem szimpatizált Észak-Vietnammal, és az Észak-Vietnam befolyása alatt álló laoszi kommunista haderő megerősítése és térnyerése csak évekkel később következett be – érvel Kissinger – ezért ha az USA már a háború elején felismeri Laosz stratégiai jelentőségét, és fő szövetségesévé teszi meg a térségben, akkor megakadályozható lett volna a Ho Chi Minh-ösvény kialakítása, így Washington Laosz, Dél-Vietnam és Kambodzsa esetében is el tudta volna hárítani a kommunista hatalomátvételt, és így lényegében megnyerte volna a háborút.¹⁸

Laosz (és Kambodzsa) stratégiai jelentősége ma sem kisebb, csak míg akkor Észak- és Dél-Vietnam, addig ma Kína és Vietnam katonai szembenállása szempontjából. Ahogyan Vietnam földrajzi fekvéséből fakadóan rövid és jól védhető volt a két Vietnam közti közvetlen határszakasz, úgy ha nem is ennyire, de viszonylag rövid és ezáltal viszonylag jól védhető Kína és Vietnam közvetlen határa is, így tehát egy esetleges konfrontáció esetén Vietnam talán a hatalmas kínai fölény ellenére sem volna teljesen esélytelen – feltéve, ha egy ilyen konfrontáció szárazföldi hadszíntere a kínai–vietnami határra korlátozódik.

Egészen más azonban a helyzet, ha egy ilyen, esetleges konfliktus esetén Laosz lehetővé tenné Kína számára, hogy saját területén is áthaladhasson csapataival. Ebben az esetben Vietnam járhat Kínával szemben úgy, ahogy Dél-Vietnam járt annak idején Észak-Vietnammal szemben: míg a közvetlen határszakaszt talán meg tudná védeni, addig ha a hosszú és nehezen védhető laoszi-vietnami határ teljes hosszában kínai egységek megjelenésével kell szembesülnie, akkor igen hamar arra a következtetésre juthat, hogy az ellenállás értelmetlen. Még inkább ez a helyzet, ha Laosz mellé Kambodzsa is társulna egy ilyen forgatókönyvben, ami nem egy életszerűtlen forgatókönyv, lévén hogy Kambodzsa, ha lehet, biztonságpolitikai téren még Laosznál is nagyobb hajlandóságot mutat a Kínával való együttműködésre.¹⁹ Ugyanakkor

¹⁸ Kissinger 1996: 641–645.

¹⁹ Parameswaran 2018.

mivel Kambodzsa és Laosz egymással is közvetlenül határosak, így ha egy ilyen konfliktus esetén Laosz lehetőséget biztosít a kínai erők számára a területén való átvonulásra, akkor ha ebben Kambodzsa is együttműködik, akkor oda is közvetlenül tovább tudnak haladni. Ráadásul, mivel Laosznak nincs tengerpartja, így ebben az esetben az USA sem lenne képes haditengerészeti fölényét Vietnam megsegítésére felhasználni. Ilyen körülmények között talán nincs is szükség közvetlen katonai konfrontációra ahhoz, hogy Vietnam módosítsa Kínával kapcsolatos politikáját: ha Laosz (és Kambodzsa) olyan szoros kapcsolatot építenek ki Kínával, hogy Vietnamnak reálisan szóba-jöhető forgatókönyvként kell számolnia azzal, hogy konfliktus esetén átengednék saját területükön a kínai csapatokat, akkor Vietnam számára már ennek az új stratégiai helyzetnek a pusztá felismerése is megkérdőjelezheti a konfrontatív politika fenntartását, és arra ösztönözheti, hogy a finlandizációban ismerje fel a reálpolitikai szempontból leginkább követhető és követendő irányt. Ezáltal tulajdonképpen – már amennyiben folytatódik, és a jelenleg tapasztalt lendülettel mélyül tovább Kambodzsa és Laosz virágzó együttműködése Kínával – Vietnam Kínához fűződő viszonya várhatóan előbb-utóbb olyan fordulatot vesz majd, amely összhangban van a vietnami kultúra rendkívül erős kínai kötődéseivel, és a két ország közötti hatalmas kereskedelmi forgalommal.

A Fülöp-szigetek és Indonézia dilemmái

A Fülöp-szigetek és Indonézia stratégiai pozíciója a két ország elitjeit éppen ellentétes következtetések levonására sarkallhatja, mint Vietnámot: míg Vietnám esetében az átrendeződőben lévő geopolitikai térszerkezet (a kínai és a vietnami kultúra erős rokonságával összhangban) várhatóan a Kínával való kiegyezés irányába tolódik majd el, addig a Fülöp-szigeteket és Indonéziát esetében éppen ellenkezőleg, sokkal inkább a Kínával szembeni konfrontatív politika fokozására és az USA-vezette szövetségi rendszerekkel való együttműködésre sarkallhatja. A geopolitikai környezet logikája érdekes módon itt is egybeesést mutat a kulturális-civilizációs tényezővel, hiszen míg Vietnám (a közvetlenül kínai többségű Szingapúrt nem számítva) Délkelet-Ázsia kulturálisan Kínához legközelebb álló társadalma, addig a Fülöp-szigetek és Indonézia a kulturálisan tőle legtávolabb állók. Indonézia muszlim többségű, az iszlám elterjedése előtt pedig többségében hindu vallású és

kultúrájú terület volt, mely kulturálisan erősebb szálakkal kötődött Indiához, mint Kínához.²⁰ A Fülöp-szigetek a spanyol gyarmatosítók előtt legerősebben ugyancsak az iszlám előtti Indonézia hindu kulturális szférájához kötődött, azóta pedig katolikus többségű, erős latinos, sőt, latin-amerikai kulturális hatásokkal, amely nem meglepő annak tükrében, hogy a spanyol gyarmatbirodalmon belül évszázadokon keresztül az Új-Spanyolország Alkirályság, azaz Mexikó tengerentúli területeként kezelték. Ezt a kulturális irányultságot csak erősítette az ország történelmének az a fejezete, amikor is a 20. század első felében az USA társult állama volt. A korszakban olyan erős kulturális kötődés alakult ki a Fülöp-szigetek és az USA között, hogy az országban azóta is újra és újra megjelennek olyan politikai mozgalmak, amelyeknek kitűzött célja, hogy a Fülöp-szigetek az USA 51. tagállamává váljon.

Mindkét országban jelentős fordulatot hoztak a legutóbbi elnökválasztások. A Fülöp-szigeteken a 2016-ban megválasztott Rodrigo Duterte előbb meglepettette annak lehetőségét, hogy külpolitikai irányváltást hajtson végre, és az USA helyett Kína felé orientálódjon. Donald Trump megválasztását követően azonban, miután Washington a Fülöp-szigetekkel kapcsolatban csökkentette az emberjogi kérdésekre helyezett hangsúlyt, és helyette a pragmatikus geopolitikai megközelítés felé mozdult el, úgy tűnik, Duterte visszatért az országra hagyományosan jellemző USA-orientációhoz. Indonézia esetében Joko Widodo megválasztása jelentett asszertív fordulatot Kínával szemben. Joko Widodo célul tűzte ki Indonézia tengeri hatalommá emelését, és ennek jegyében a korábbiaknál sokkal határozottabban kezdett fellépni Kínával szemben a dél-kínai tengeren folytatott vitákban, amely konkrét összetűzéshez is vezetett.²¹

Geopolitikai helyzetüket illetően kulcstényező, hogy a Fülöp-szigetek és Indonézia szigetországok. Bár az ázsiai szárazföldön egyértelműnek tűnik, hogy az USA már nem igazán veheti fel a versenyt a hatalmas kínai szárazföldi haderővel, tengeren azonban még fölényben van, így valószínűleg képes sikeresen megvédeni a vele szövetséges szigetországokat Kínától. Noha Kína jelenleg rendkívül intenzíven fejleszti hadiflottáját, az USA és a vele szövetséges szigetországok tengeri fölényét annak ellenére is biztosíthatja,

²⁰ Reid 2000: 15–38.

²¹ Panda 2016, Supriyanto 2016.

hogy míg Kínának nincs olyan szövetségese a térségben, amely számottevő tengeri hatalom volna, addig az USA oldalán ebben a térségben ott találjuk szövetségesként Japánt, Ausztráliát és Indiát is, amelyek jelentős tengeri haderőt tudnak felvonultatni, és egyre növekvő diplomáciai és katonai aktivitást mutatnak a térségben.²²

Biztonságpolitikai trendek

Ezzel el is jutunk a kérdéskör biztonságpolitikai vetületéig. Biztonságpolitikai szempontból az OBOR kezdeményezés az USA és Kína közötti szuperhatalmi versengés keretrendszerében zajlik. Bár a fentiekben már tettünk kitérőt a Fülöp-szigetek, Indonézia, Kambodzsa, Laosz és Vietnam biztonságpolitikai szerepére, érdemes egy kitekintést tennünk a tágabb keretrendszernek a térségre, és így az OBOR megvalósulására gyakorolt hatására is. Nyilvánvaló, hogy az intenzitás, amellyel egy délkelet-ázsiai ország az OBOR kezdeményezésben részt vesz, bizonyos mértékig indikátora annak, hogy az adott ország hol helyezkedik el az USA és Kína szembenállásának koordinátarendszerében. Ugyanakkor ennek a koordinátarendszernek a tágabb kereteit konkrétan biztonságpolitikai trendek jelölik ki. E trendek közül egy tágabb az Ausztrália, India, Japán és az USA közt már lassan egy évtizede formálódó, de 2017 novemberében ismét megerősített, Kína ellensúlyozására irányuló laza stratégiai együttműködés, egy szűkebb pedig a Kína és bizonyos délkelet-ázsiai országok között a Dél-kínai-tengeren zajló területi viták. Ugyanakkor mindkét trendhez szorosan kapcsolódó geopolitikai tényező az úgynevezett első szigetlánc szerepe.

A Dél-kínai-tenger területi vitáit tekintve Kína elsősorban a Fülöp-szigetekkel és Vietnammal, kisebb mértékben Brunei-jel, Malajziával és Indonéziával is szembekerült a tenger középső részein elhelyezkedő szigetcsoportok hovatartozásának kérdésében, az ASEAN pedig közös fellépést tűzött ki célul Kínával szemben. Ebben a kérdésben az USA–Kína szuperhatalmi versengésében elfoglalt pozíció indikátora lehet egy-egy délkelet-ázsiai országot illetően, hogy az adott ország mennyire vagy éppen mennyire nem vállalt

²² Horváth 2016.

részt a Kínával szembeni ASEAN állásfoglalásokban. Laosz 2016-ban elutasította a hágai nemzetközi bíróság Kínát elítélő döntését,²³ Kambodzsa ugyancsak 2016-ban elutasította, hogy csatlakozzon egy Kínát elítélő közös ASEAN nyilatkozathoz,²⁴ Thaiföld külügyminisztériuma pedig a hágai nemzetközi bíróság döntése előtt röviddel adott ki semleges hangvételű nyilatkozatot.²⁵ Malajzia részese ugyan a vitának, de csak kisszámú, kevésbé jelentős sziget ügyében érintett, és igyekszik kerülni a konfrontációt a kérdésben.²⁶ Brunei végül megállapodott Kínával a Dél-kínai-tenger kettejük által vitatott részén fekvő szénhidrogénkészletek közös hasznosításáról, így szintén Kínának kedvező álláspontot foglalt el.²⁷ Azt láthatjuk tehát, hogy a hagyományosan Kína-barát Mianmar mellett Brunei, Laosz, Kambodzsa, Malajzia és Thaiföld is egyre inkább Kínához húz, és a Kínával szembenálló Fülöp-szigetek és Vietnam inkább csak a Joko Widodo vezetésével Kínával szemben határozottabban fellépő Indonézia támogatására számíthat. Tágabb körben, az amerikai-ausztrál-indiai-japán négyesfogat szerepét illetően is láthatjuk, hogy a négy ország az utóbbi időben ennek megfelelően a Fülöp-szigetekkel, Indonéziával és Vietnammal igyekezett a biztonságpolitikai együttműködést elmélyíteni. A Fülöp-szigetek az USA-val való hagyományos szövetsége mellett 2007-ben Ausztráliával kötött biztonsági egyezményt, amelyet 2012-ben „visiting forces agreement”-té bővített,²⁸ 2016-ban Japánnal kötött biztonsági egyezményt (utóbbival a délkelet-ázsiai országok közül elsőként).²⁹ Vietnam az USA-hoz való közeledés mellett Indiával is elmélyítette katonai együttműködését,³⁰ Indonézia és az USA között pedig az amerikai védelmi miniszter 2018-as indonéziai látogatása jelezte a biztonságpolitikai együttműködés szintlépését.³¹ Ezzel párhuzamosan Indonézia részéről 48 darab amerikai F-16-os harci gép vásárlása is felvetődött, amely amellett, hogy

²³ International Business Times 2016.

²⁴ Reuters 2016.

²⁵ Asia news Network 2016.

²⁶ Jennings 2016.

²⁷ Pereira 2016.

²⁸ Evangelista 2012.

²⁹ Tatsumi 2016.

³⁰ Sarma 2016.

³¹ AP News 2018.

jelentős előrelépést jelentene az indonéz légierő számára,³² szintén tovább mélyítené az USA-val való kapcsolatokat.

A Dél-kínai-tenger területi vitáit és az amerikai-ausztrál-indiai-japán együttműködést illetően jelentős szerepet játszó tényezőről, az úgynevezett első szigetlánc kérdéséről azt mondhatjuk el, hogy érdekes egybeeséseket mutat mind az egyes délkelet-ázsiai országok Kínához való kulturális rokonságával, mind az OBOR-hoz kapcsolódó befektetések előrehaladottsági fokával, mind pedig az egyes délkelet-ázsiai országoknak az USA és Kína szuperhatalmi versengésében elfoglalt pozíciójával.

Maga az első szigetlánc egy olyan geopolitikai fogalom, amely a Kelet-Ázsia partjai mentén fekvő szigetsort vagy inkább szigetország-sort jelöl, és amely a Kelet- és Délkelet-Ázsia partjai mentén fekvő tengereket választja el a nyílt óceánoktól. Ezáltal az USA és Kína szuperhatalmi versengésében az adja a szigetlánc jelentőségét, hogy amennyiben a szigetlánc országai az USA-val működnek együtt, úgy elzárhatják a kínai flotta szabad kijárását a nyílt óceánokra, ezáltal biztosíthatják az USA hegemoniáját a Csendes-óceánon, ha viszont Kína oldalára állnának, úgy szabad hozzáférést biztosíthatnak Kína hadiflottája számára a Csendes- és az Indiai-óceánra, ezáltal Kína ezek térségében bárhol akadálytalanul beavatkozhatna. Az első szigetlánc északról délre haladva Japánból, Tajvanból, a Fülöp-szigetektől és Indonéziából áll. E négy szigetország jelenleg alapvetően az USA-val működik együtt az USA és Kína szuperhatalmi versengésében. A két délkelet-ázsiai országról, a Fülöp-szigetekről és Indonéziáról elmondhatjuk, hogy ahogyan a fentiekben láthattuk, ezek Délkelet-Ázsia Kínához kulturálisan legkevésbé kötődő társadalmi, az OBOR-hoz kapcsolódó befektetések és programok jelentősége és előrehaladottsági foka is itt a legkisebb, és katonailag is az USA-val működnek együtt. Ugyanakkor a szigetláncon belül helyezkedik el, így az USA számára stratégiailag kevésbé fontos, és szárazföldi fekvése okán kevésbé védhető a vele együttműködő nagyobb térségbeli országok közül a harmadik, Vietnam, amely kulturálisan is és az OBOR kapcsán is jobban kötődik Kínához. A Dél-kínai-tenger szigetei kapcsán is érdekes adalék, hogy ezek a szigetek az első szigetlánc belső oldalán fekszenek, tehát birtoklásuk ügye nem érinti a szigetlánc kérdését. Amennyiben Japán, Tajvan, a Fülöp-szigetek és Indonézia továbbra is az USA oldalán

³² Reuters 2018.

maradnak, akkor Kína hozzáférését a nyílt óceánokhoz kevésbé befolyásolja, ha a szigetlánc belső oldalán fekvő Dél-kínai-tengeren Kína növeli a befolyását.

Konklúzió

Összegezve tehát azt láthatjuk, hogy az OBOR keretében zajló kínai befektetések és beruházások országokénti eloszlása, az amerikai-ausztrál-indiai-japán koalíció biztonságpolitikai tevékenysége, az egyes országok földrajzi elhelyezkedése és az egyes országok Kínához fűződő kulturális rokonságának foka mind egyazon irányba terelik a folyamatokat: a szárazföldi Délkelet-Ázsia államai várhatóan egyre inkább Kínához kerülnek majd közel, míg a két nagy szigetország, a Fülöp-szigetek és Indonézia egyre inkább az amerikai-ausztrál-indiai-japán koalíció felé orientálódnak. Ezen a téren a fő kivételt Vietnam jelenti, amely Kínához szorosan kötődő kultúrája és szárazföldi elhelyezkedése ellenére a Kínával szembenálló országok közé tartozik. Vietnam esetében azonban erősen sebezhető földrajzi elhelyezkedése okán kérdéses, hogy meddig lesz számára fenntartható ez az állapot, és az a tény, hogy Kínával folytatott kereskedelmének forgalma mára meghaladja bármely más ASEAN-országét, azt mutatja, hogy már most máshogy működnek a Kínával való kapcsolatai, mint a Fülöp-szigetek vagy Indonézia esetében. Amennyiben ezek a trendek folytatódnak, úgy Kelet- és Délkelet-Ázsiában egy olyan új rend körvonalai sejlenek fel, ahol a szárazföld hegemón hatalmává egyre inkább Kína válik, míg a kontinens partjai mentén húzódó szigetországok Japántól Indonéziáig inkább az USA-val működnek együtt.

Bibliográfia

- AP News 2018. *US says it wants to help Indonesia provide maritime security*. URL: <https://apnews.com/dadd178a76c94c21ae9219611fb205a3/US-says-it-wants-to-help-Indonesia-provide-maritime-security> utolsó letöltés: 2018. 09. 23.
- Aseanup.com 2018. *4 ASEAN infographics: population, market, economy*. URL: <https://aseanup.com/asean-infographics-population-market-economy/> utolsó letöltés: 2018. 10.03.
- Asia News Network 2016. *Thailand hopes South China Sea dispute ends through joint efforts* URL: <http://asianews.eu/content/thailand-hopes-south-china-sea-dispute-ends-through-joint-efforts-22477> utolsó letöltés: 2018.10.01.

- Azhar, K. 2018. *Demystifying FDI and loans from China*. The Edge Malaysia URL: <http://www.theedgemarkets.com/article/demystifying-fdi-and-loans-china> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- Bana, N., & Yhome, K. 2017. *The road to Mekong: the India-Myanmar-Thailand tri-lateral highway project*. ORF Issue Brief, 171).
- Evangelista K. 2012. *Senate passes resolution on visiting forces pact with Australia on 2nd reading*. Inquirer.net URL: <https://globalnation.inquirer.net/39049/senate-passes-resolution-on-visiting-forces-pact-with-australia-on-2nd-reading> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- Geopolitical Monitor 2017. *Fact Sheet: Kunming-Singapore High Speed Rail Network* URL: <https://www.geopoliticalmonitor.com/fact-sheet-kunming-singapore-high-speed-rail-network/> utolsó letöltés: 2018.08.27.
- Horváth Csaba Barnabás 2016. „The Australia-India-Japan-US Quadrilateral – A strategic coalition in formation?” *Defence Review, The Central Journal of the Hungarian Defence Forces* 2016/2: 182–192.
- Huntington, S. P. 1998. *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- International Business Times 2016. *Laos backs China over South China Sea dispute, rejects Hague ruling*, URL: <http://www.ibtimes.co.uk/laos-backs-china-over-south-china-sea-dispute-rejects-hague-ruling-1570737> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- Jennings, R. 2016. *Why Malaysia Stays Quiet About Its Claims In The South China Sea*, Forbes URL: <http://www.forbes.com/sites/ralphjennings/2016/06/02/why-malaysia-stays-quiet-about-its-claims-in-the-disputed-south-china-sea/#1e9c20a81beb> utolsó letöltés: 2018.09.17.
- Kissinger, H. 1996. *Diplomácia*. Budapest: Grafo – Panem.
- Kratz A. & Pavličević, D. 2018. „Testing the China Threat paradigm: China’s high-speed railway diplomacy in Southeast Asia.” *The Pacific Review* 31/2: 151–168.
- Lanjian, C., & Wei, Z. 2015. „China OBOR in Perspective of High-speed Railway (HSR)—Research on OBOR Economic Expansion Strategy of China.” *Advances in Economics and Business* 3/8: 303–321.
- Miu, R. et al. 2017. *One Belt One Road Infrastructure Sector*. Asian Insights SparX, DBS Group research.
- Ng E. 2017. *The rise of Chinese FDI into ASEAN*. Nikko Asset Management URL: <https://emea.nikkoam.com/articles/2017/10/the-rise-of-chinese-fdi-into-asean?nk-route> utolsó letöltés: 2018.10.02.
- Oh, Y. A. 2017. „China’s Economic Ties with Southeast Asia.” *World Economy Breef* 7/18: 1–8.
- Panda, A. 2016. *South China Sea: Indonesian Military Stages Massive Natuna Sea Exercise*, The Diplomat. URL: <http://thediplomat.com/2016/10/south-china-sea-indonesian-military-stages-massive-natuna-sea-exercise/> utolsó letöltés: 2018.09.21.
- Parameswaran P. 2018. *A New Military Aid Boost for China-Cambodia Defence Ties? The Diplomat*, URL: <https://thediplomat.com/2018/02/a-new-military-aid-boost-for-china-cambodia-defense-ties/> utolsó letöltés: 2018.10.03.

- Pereira, C. 2016. *Brunei Silenced on South China Sea Claims*, *Asia Sentinel*, URL: <http://www.asiasentinel.com/politics/brunei-silenced-south-china-sea-claims/> utolsó letöltés: 2018.09.16.
- Reid, A. 2000. *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*. Bangkok: Silk-worm Books.
- Reuters 2016. *ASEAN deadlocked on South China Sea, Cambodia blocks statement* URL: <http://www.reuters.com/article/us-southchinasea-ruling-asean-idUSKCN1050F6> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- Reuters 2018. *Indonesia looks to US to relax limits on its special forces* URL: <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-usa-mattis/indonesia-looks-to-u-s-to-relax-limits-on-its-special-forces-idUSKBN1FC0WG> utolsó letöltés: 2018.08.29.
- Sarma, S. 2016. *India-Vietnam relations after Modi's visit*, *The Diplomat* URL <http://thediplomat.com/2016/09/india-vietnam-relations-after-modis-visit/> utolsó letöltés: 2018.09.14.
- Supriyanto, R. A. 2016. *Breaking the Silence: Indonesia Vs. China in the Natuna Islands* URL: <http://thediplomat.com/2016/03/breaking-the-silence-indonesia-vs-china-in-the-natuna-islands/> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- Tatsumi Y. 2016. *Why Japan's Defense Deal With the Philippines Is Unique*, *The Diplomat*, URL: <http://thediplomat.com/2016/03/why-japans-defense-deal-with-the-philippines-is-unique/> utolsó letöltés: 2018.10.03
- The Cambodia Daily 2015. *Cambodia-China Trade to Top \$5 Billion by 2017*. URL: <https://www.cambodiadaily.com/news/cambodia-china-trade-to-top-5-billion-by-2017-86222/> utolsó letöltés: 2018.10.03.
- World Bank 2017. *Trade Summary for Lao PDR* URL: <https://wits.worldbank.org/CountryProfile/en/Country/LAO/Year/2016/Summary> utolsó letöltés: 2018.09.14.

KÍNAI MŰVEK A MANDZSUK SZOLGÁLATÁBAN

KÁPOLNÁS OLIVÉR

(ELTE BTK Távol-keleti Intézet, OTKA kutató*)

A mandzsuk pályafutása szinte példa nélküli: 1582-ben árvaságra jutott a birodalom későbbi alapítója, Nurhaci (1559–1626), a bosszúra csupán száz katonát tudott összehívni, ezek közül is csak harmincnek volt páncélja.¹ 1619-ben pedig már legalább ötvenezres hadsereggel indult ugyanő a Ming-dinasztia 明 (1368–1644) ellen. Unokája 1644-ben bevonult Pekingbe, amit birodalmuk központjává tettek.

Az üstökösként való felemelkedés okát többen kutatták már, a magyar kutatók közül mindenképpen meg kell említeni Uray-Kőhalmi Katalint, aki kimutatta, hogy a mandzsuknak volt egy haditechnikai újításuk, a húrpeckes (más néven húrzsámolyos) íj, ami nagyban megnövelte az íj katonai értékét, így fölényt biztosított a mandzsuknak.² A sikereknek és bukásoknak azonban általában nem egy okuk van, bár meg lehet nevezni egyet-egyét, de azok általában csak egyéb körülmények összejátszása mellett lesznek nagy jelentőségűek.

A 17. század első felétől kezdve a mandzsuk rengeteg kínai művet fordítanak le mandzsú nyelve (többet mongolra is). A fordítómunka Mukdenben (a mai Shenyangban 沈阳) indult, vezetője egy mandzsú előkelő, Dahai 達海 (1595–1632) volt, akinek a nevéhez fűződik Nurhaci első életrajza is. Dahai kiemelkedően tehetséges volt: nyolc évesen már tudott írni és olvasni kínai és mandzsú nyelven,³ az utóbbi azért is nagy teljesítmény, mert

* A tanulmány az OTKA K-116568 pályázata keretében készült.

¹ MYK 1781: 22.

² Uray-Kőhalmi 1972: 151–152.

³ Hummel 1967: 213.

a mandzsui írásrendszert csak 1599-ben alkották meg. Az egyik első mű, melyet Nurhacsi parancsára lefordított, a *Hūwang ši gung ni su šu bithe* (kínai címe: *Huangshi gong su shu* 黃石公素書, magyarul: Huangshi gong [Sárgakő mester] egyszerű könyve, lásd: 1. kép).

Ez csupán 1704-ben, Kangxi császár 康熙 (uralk. 1662–1722) uralkodása alatt jelent meg nyomtatásban. A művet általában a katonai művek közé sorolják (valószínűleg összekeverik a *Huangshi gong három stratégiája* című munkával [*Huangshi gong san lüe* 黃石公三略], amit szintén lefordítottak a mandzsuk),⁴ ám valójában nem az. Filozófiai művek közé lehetne leginkább sorolni, amit egy részlettel illusztrálnék: „A szertartásosság az emberi élettel van összefüggésben: reggel felkelni, este aludni, a rendet és a szabályokat megvalósítani.”⁵

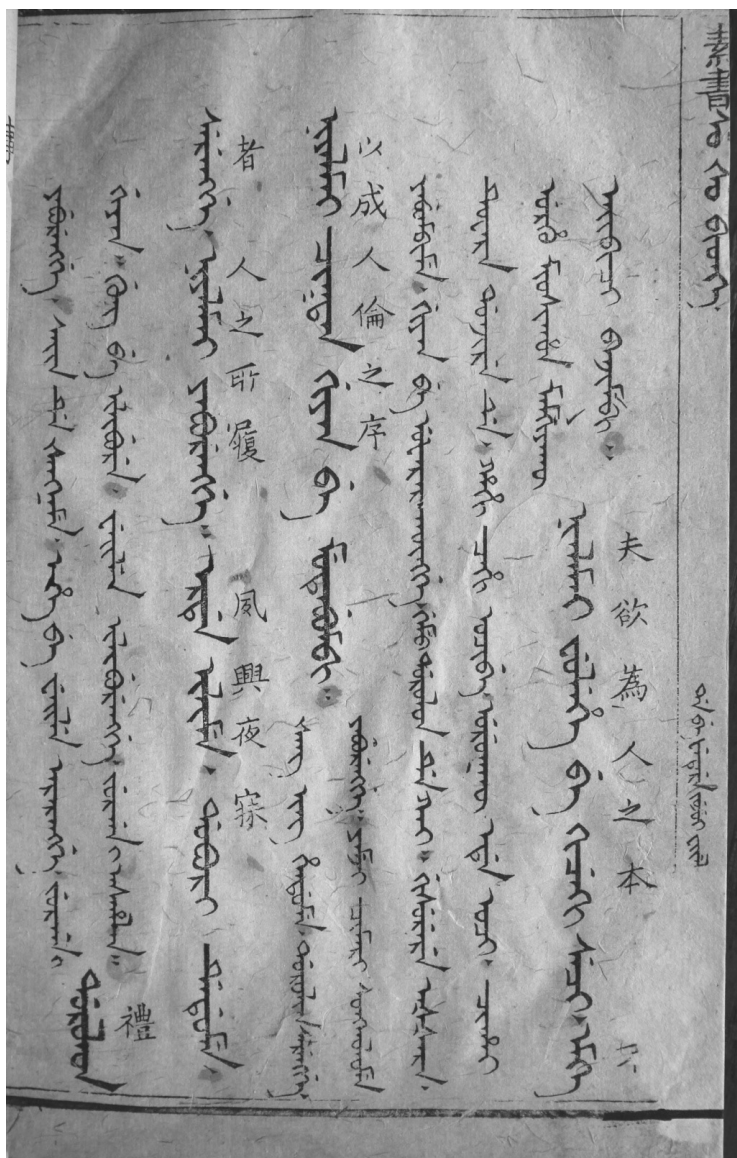
Kérdésként felmerül, hogy miért fordították le ezeket a kínai műveket. E téren kiváló kiindulási pontot nyújthatnak a fordítások előszavai, sok esetben ezeket maga a mandzsui uralkodó írta, ahogy a kiadásukat is a kincstár finanszírozta. Olyan esetről nem tudunk, amikor magánszemély állt volna egy ilyen vállalkozás hátterében, ami azt mutatja, hogy ezt a fordítói és kiadói tevékenységet a politika szülte. 1635-ben Hong Taiji parancsára három korábbi „barbár” dinasztia (a kitan Liao, a dzsürcsen Jin és a mongol Yuan-dinasztia) történetét lefordították mandzsura, majd mongolra,⁶ az erre vonatkozó császári parancs a következőképpen hangzik:

„A régi történeti művekben a romlásnak és a bukásnak okait a lehető legpontosabban, a zűrzavaros és békés időszakok váltakozását részletesnél is részletesebben olvashatjuk. [...] Példaként lehet tekinteni a régi hatalmakra, a korábbi nemzetek tetteire. Így a bölcsek azt tartják, hogy a jó és rossz tettek mindegyike az ő mesterük. A Liao- és a Jin-birodalom, bár nem tudták egyesíteni a világot, de a Liao a világon élők felét uralta, a Jin pedig több mint a felén uralkodott. A Nagy Yuan birodalom a világon lévők összességét egyesítette és uralkodott

⁴ Durrant 1979: 655. Magyar fordítása bevezetővel: Tokaji 2016: 277–318.

⁵ *Dorolon serengge . niyalmai yaburengge . erde ilime . dobori dedume . niyalmai ciktan giyan be mutebumbi*. Hūwang ši 1704: 3a.

⁶ Fukjin 1786: 20. kötet, 15a. A forrás szerint a Song-dinasztia történetét (*Songshi* 宋史) is lefordíttatta, azonban vagy nem készült el a munka, vagy elveszett az idők folyamán.



1. kép. Részlet a *Hūwang ši gung ni su šu bithe*
(*Huangshi gong su shu* 黃石公素書) című mű 1704-es kiadásából.

A főszöveg kétnyelvű, a mandzsú mellett a kínait is olvashatjuk, azonban a kisebb betűvel szedett kommentár csak mandzsú nyelven olvasható. A kolofon szerint ez az 1704-es kiadás, azonban azt nem tudni, hogy maga a kötet valóban az első nyomtatásból származik-e, vagy egy későbbi kiadásról van szó. (A szerző felvétele)

felettük. A hatalmi berendezkedéseikkel, törvényeikkel kell uralkodnunk.⁷

A források tanulsága szerint a Yuan-dinasztia történetéből legalább egyszer ténylegesen is merítették, amint ezt a következő, 1641-ben játszódó jelenet mutatja:

„Az uralkodó a belső minisztérium tisztviselőivel együtt a Pompázatos nyugalom csarnokába vonult, majd a *Yuan birodalom története* című műből olvastak fel, mígnem elhangzott az alábbi részlet: Kubiláj sereget adott Baján⁸ tábornoknak, hogy támadja meg a Song birodalmat, de úgy szólt a parancs, hogy mivel a nyári hőség nem használ a csapatmozgásnak, így várja meg az őszt. Baján az alábbi írásbeli beadvánnyal ellenkezett a tervvel: »Most a Song birodalom a tengerek és folyók partjait védi, a seregei úgy állomásoznak ott, mint a nehéz helyre került vadállatok. Ha most ezeket a helyeket bekerítenénk, akkor könnyen tudnánk majd haladni!« Majd Baján elindult a hadjáratra, elpusztította a Song birodalmat, és elfoglalta az egész világot. [... az előkelőihez többek között így szólt Hong Taiji:] »Jól figyeljetelek arra, hogy miként igyekezett a birodalomnak használni Baján!«⁹

⁷ *Erten-ü qauli sudur-i üjebesü aldaqu unaqu üile masi narin-aca narin . engke ba samayu cay-un ulariqu ülemji gün-ece gün . yerü boydas-aca öber-e bosud yakin uqan cidaqu . [...] erten-ü törö yosun kiged uridu arad-un yabudal-i eteged-tür üliigerlebesü bolomu .. tegüber merged . sayin mayui yabudaldan bügüde-yi minu bayısi kemen ögülejügüi .. erten-ece inaysida boydas qad ulam ulam töröjü . egüber ese yabuısan anu ügei bui j-a .. dayiliyoo ulus . altan ulus . kedüi delekei dakin-i ese qamtudqabası ber dayiliyoo ulus delekei dakin-u qayas-i anu ejelejügüi .. altan ulus delekei dakin-u yeke qayas-i anu ejelejügüi .. dai yuwan ulus . delekei dakin bügüde-yi qamtudqan ejelejügüi .. tedn-ü törö yosun . jasıy qauli ber yabubası bolomu ..* Idézi: AUT 2013: 1.

⁸ Baján az egyik legjobb hadvezére volt Kubilájnak (életéről bővebben: Cleaves 1956), szerepel Marco Polo útleírásában is (MP 1984: 168, 242–243). A pekingi opera egyik tradicionális maszkja is őt jelképezi (Waterson 94. oldal utáni 8. kép).

⁹ *Qayan dotoy-a-du yamun-u tüsımed-igegegen amuyulang ordon-dur oroyuluıad . yuwan ulus-un sudur-i dayudaysayar . sızu qubilai qayan . cengsiyang bayan-dur cerig tusıyan ögcü . sung ulus-i dayılar-a ilegeged . qalayun-u cay cerig yabubası tusa ügei . namur-i küliyeged qoyın-a yabu kemebesü . bayan cayaryular-un . edüge sung ulus . mören dalai-yi sakiısan anu . görögesün berke yajar-a bayıısan metü . edüge tegün-i quriıad talbibası . amurayad odqu bolai kemen bicig ayıladqaju .*

A Yuan-dinasztia történetét fellapozva megtaláljuk ezt a részletet.¹⁰ Ebben a műben Kubiláj életrajzán elidőzve azt vehetjük észre, hogy Kubiláj is pontosan úgy cselekedett, mint a mandzsuk uralkodók: nem a saját nemzeti – ha egyáltalán lehet nemzetinek nevezni a 13. századi, sokgyökerű mongolságot – múltjában, kultúrájában keresett példaképeket, hanem a kínaiban.¹¹ Még az uralkodása elején kifakadt, hogy ő bizony olyan embert keres, mint a Tang-kori Wang Wei 王維 (699–759),¹² illetve később ő is parancsot adott különböző, idegen történeti munkák lefordítására.¹³

E kis kitérő után térjünk vissza a 17. századi mandzsuk udvarba: meg kell említeni még a Ming-dinasztiát alapító Hongwu 洪武 (uralk. 1368–1398) császár tanításainak lefordítását is (*Han i araha . Ming gurun i Hūng U i oyonggo tacihiyan; Hongwu yaoxun* 洪武要訓), melyre 1644 után került sor. Az előszót Shunzhi 順治 császár (szül. 1638, uralk. 1644–1661) írta elvben, a gyakorlatban azonban egészen biztosan, hogy a tanácsadói. Részletek az előszóból:

oroysi dayilayad sung ulus-i sönökejü delekei-dakin-i būrin-e oljuui kemeküi-dür küriügsen-ü qoyin-a [...] bayan-u ulus-un tula kiciyejü yabuḡsan-i sonotuḡai kememüi kemebe [MQ 2012: 1. kötet: 227].

¹⁰ DYUB 1987: 232–233.

¹¹ A mongol és a mandzsuk birodalom közös abban, hogy az emlékezet határa náluk mindkét esetben a dinasztiaalapító korára esik. Ami korábban történt (egy családfát leszámítva), arról gyakorlatilag semmit sem tudnak. Ennek egyik oka az írásbeliség hiánya, másrészt teljesen más kihívásokkal kell szembenéznie egy család- vagy törzsfőnek a füvespusztán, mint egy uralkodónak a birodalma központjában. Az új, addig sosem látott kihívásokra nem tud kellő választ adni a teljesen más síkon mozgó és más szemléletet hordozó múlt. A mandzsuk saját kultúrájukkal alig foglalkoztak a 17. században, példának okáért Kangxi nem támogatta a mandzsuk nyelvű, a mandzsuk kultúráról szóló könyvek kiadását (Huang 2011: 239), kivételt képeznek a szótárak, mert az identitást nem a kultúrában, hanem a(z) nyelv tudásában keresték. A 18. századra változott a helyzet, a Pekingben élő, a hagyományaiktól teljesen elszakadó mandzsuk megpróbálták a gyökereik felé fordulni, de ez kimerült a múlt görcsös másolásában. Példaként említhető, hogy a 17. század elején a mandzsuk nagyon jó íjászok voltak, korszerű volt a fegyverük, azonban a 18. században már eljárt efelett az idő, de ők mégis erőltették az íjászatot, és nem a tűzfegyverekre tették a hangsúlyt.

¹² DYUB 1987: 162.

¹³ DYUB 1987: 174.

„A mi Tajdzu [= Nurhacsi] és Tajdzung [= Hong Taiji] császáraink bátrak és bölcssek voltak, lefektették az alapokat, a birodalmat naggyá tették. Az uralkodásban, a hatalom védelmében úgy jártak el, hogy az a régi uralkodók által lefektetett törvényekkel összhangban volt. A Han-, a Tang-, a Song-(dinasztia) történelmét, a Liao-, a Jin- és a Yuan-dinasztia történeteit figyelmesen tanulmányozták [...] Hongwu paraszti gúnyából indult a felfelé vezető úton, pontosan tudta, hogy mi kell a birodalom megalapításához. [...] A tanításai pontosak és világosak. [...] Bizony mondják, hogy a korábbi tettek a későbbiek tanítómesterei.”¹⁴

A mű több száz oldalon keresztül idézi Hongwu császárnak az uralkodásról alkotott elképzeléseit, illetve a tanácsosaival folytatott beszélgetéseit. Az egyik párbeszédből az derül ki, hogy az uralkodó saját maga is tanulmányozni szokta a régi történeti munkákat.¹⁵ A műből a császár egy gondolatát szeretném példaképpen bemutatni: „A népet úgy kell irányítani, mint a vizet: a folyását követve.”¹⁶ A mű stílusában és mondanivalójában erősen emlékeztet Konfuciusz *Beszélgetések és mondások* című gyűjteményére, melyet természetesen szintén lefordítottak a mandzsuk.¹⁷ E munkák mellett azt is érdemes megemlíteni, hogy 1636-ban Hong Taiji egy fohászt tartalmazó kő-táblát küld Konfuciusz sírjára.¹⁸ A mester művének egyik kiadáshoz maga Kangxi császár írt előszót, ebből egy gondolatot idézek: „Amióta léteznek emberek, azóta nincs fenségesebb Konfuciusznál. [...] az uralkodói hatalommal összefüggő mindennemű ügy, az önvizsgálat és az embereken való uralkodással kapcsolatos tanácsok – ezek mind benne vannak a *Lunyu*-

¹⁴ *Musei taizu . taizung baturu erdemu be tucibufi . ten be ilibuha .. doro be amban obuha .. dasan be dasara . gurun be karmara de yabun gūnin julgei di wang ni fafun kooli de ambula [1a/b] acanaha bi .. tuutu bime . han . tang . sung ni suduri . liyoo . jin . yuwan i kooli be tuwame giyangname [...] hūng u boso i etuku ci mukdekengge ofi . fukjin ilibure mangga babe šumin sahabi [...] terei oyonggo tacihyan be tuwaci . narhūn bime yargiyan [...] nenehe weile be ongorakū oci . amaga weile de sefu ombi sehengge inu kai* (Hūng U [s. d.], 1–2).

¹⁵ *Bi julgei suduri bihe be tuwaci* (Hūng U [s. d.], első kötet, 19a).

¹⁶ *Irgen be dasarangge . muke be dasara adali . muke be dasarangge eyen be dahambi* (Hūng u [s. d.], első kötet, 13b).

¹⁷ A fordításokról és kiadásokról lásd Hess 1993.

¹⁸ Durrant 1979: 653.

ben.^{19,20} Konfuciusz műveinek fordításakor problémaként felmerült, hogy sok kínai fogalomnak egyszerűen nincs mandzsu megfelelője: tipikus példa a szülőtisztelet, melyre a kínai szó (*xiaoshun* 孝順) fonetikus átírását használták (*hiyoosun*).²¹ Ennek fényében érdekes lenne megvizsgálni, hogy a kínai kulturális háttér nélkül mennyire értették meg ezeket a műveket a mandzsuk, ha egyáltalán eljutott hozzájuk, hiszen az elemi oktatás hiánya miatt az írástudás nem volt általános. Ugyanakkor a hivatali pályára kerülők mindenképpen kapcsolatba kerültek a kínai nyelvvel és kultúrával is.

A fentiek alapján olyan kép rajzolódik ki előttünk, hogy a mandzsuk buzgón tanulmányozták a kínai munkákat, a klasszikusoktól kezdve a különböző dinasztiák történetéig, majd az ebből levont tanulságokat hasznosítva egy csapásra elfoglalták a kínai területeket. Azonban ez kevésbé életszerű. Egyrészt a pálya, mely visszatekintve egyenes útnak mutatja magát, valóban az volt a kortársak szemében is? Csak egy epizódot emelnék ki: 1644 nyarán, mikor Peking már a mandzsuk kezében volt, még nem volt biztos, hogy az lesz-e az új főváros. Felmerült egy olyan terv is, mely szerint a Nagy Fal-tól délre létrehoznának egy üres sávot (azaz lemészárolnák a lakosságot), majd visszavonulnának a Falon túlra, és ott várnák a következő kínai támadást.²² Végül az az elképzelés győzött, hogy Peking legyen a központ, így 1644 őszén ide tette székhelyét a gyermek Shunzhi császár,²³ azaz nem volt eleve elrendelve, hogy a mandzsuk ekkora hódítást fognak véghez vinni.

Másrészt azt a kérdést is érdemes megvizsgálni, hogy a kínai klasszikus művekből levonható tanulságok vajon mennyire voltak használhatók a mindennapi életben. Elegendő talán, ha egy részt idézünk a *Beszélgetések és mondások*ból: „A mester mondta: Tanulni és nem gondolkodni: hiábavaló fáradság; gondolkodni és nem tanulni: veszedelmes.”²⁴ Ezzel a tanáccsal

¹⁹ A mandzsu szövegben a mű kínai címe szerepel, pedig a *Beszélgetések és mondások*nak létezik mandzsu címe is: *Leolen gisuren*.

²⁰ *Irgen banjija ci ebsi kungz i gese enduringge akū* [...] . *wang ni doro i yongkiyan . beye be kimcire . niyalma be dasara oyonggo . gemu luwen ioi emu bithede bi* (Sy šu 1677: 2).

²¹ Smith 2015: 171.

²² Mote 1999: 828.

²³ Wakeman 1985: 857.

²⁴ Tőkei Ferenc fordítása (*Beszélgetések és mondások* II/15., KF 1986: I. kötet, 59.) A részlet mandzsu nyelven: *Fuz hendume . tacimbime . gūnirakū oci . mekele ombi . gūnimbime . tacirakū oci . jecuhēri ombi* (Leolen [s. d.], 7b).

vajon mit lehet akkor kezdeni, amikor éppen hadsereget vagy közigazgatást kell szervezni?

Néhány esetben úgy sejlik, hogy fel lehet fedezni a kínai történelemből és klasszikusokból leszűrhetett tudás gyümölcsét. Példának okáért említhetjük Nurhacsi „népjóléti” intézkedéseit, mely nyomán a hozzá csatlakozóknak biztosította a megélhetés feltételeit, erre álljon itt egy példa:

„A yehék uralma alatt álló városok lakói mind behódoltak. Se a tisztviselőknak, se a katonáknak, se a népnek nem esett bántódása. Nem választották szét az apát a fiától, a bátyját az öccsétől, a férjet a feleségtől, rokont a rokontól. A vagyonukat sem érte a legkisebb kár sem. Mindenkit átköltöztettek, adtak nekik házat, szántót, élelmet, szerszámokat, fegyvereket. Akiknek nem volt lovuk, azok közt ezer lovat osztottak szét.”²⁵

Pontosan ugyanezt megtaláljuk korábban is, például a tabgacsok alapította északi Wei-dinasztia idején.²⁶ Azonban szinte képtelenség eldönteni, hogy Nurhacsi ehhez a politikához az ihletet a múzsájától vagy a történeti művek lapjairól nyerte.

Ha a katonai művekre koncentrálunk, akkor még több probléma merül fel. Egyrészt ezek gyakran túl általánosak, másrészt e műveket a kínaiak nyilván jobban ismerték, mint az ezeket frissen tanulmányozni kezdő mandzsuk, így aligha képzelhető el, hogy ezek alapján sikerült volna Kínát elfoglalni. A taktikai utasításokat²⁷ lehetne ugyan vizsgálni a mandzsú hadtörténetben, azonban ezzel a fő probléma az, hogy ha találunk is egy olyan hadmozdulatot, amire ráillene például Sunzi egyik tanácsa, akkor honnan tudnánk biztosan, hogy ez valóban amiatt történt? Megoldásként össze lehetne vetni a legkorábbi csata, illetve hadjárat leírásait a későbbiekkel, azonban

²⁵ *Yehe i harangga geren hoton i niyalma gemu dahaha manggi . hafan cooha irgen be umai acinggiyahakū . ama jui . ahūn deo . eigen sargan . niyaman hūncihin be faksalahakū . ulin jaka be heni necihekū . gemu guribume gajifi . boo usin jetere jeku tetun ahūra i jergi jaka be yooni bufi . morin akū niyalma be tuwame minggan funcere morin buhe* (Fukjin 1786: 6. kötet 46b).

²⁶ Elvin 1977: 46.

²⁷ Például *Sunzi* 孫子: abban az esetben, ha az ellenség folyón kel át, a támadást akkorra időzítsük, mikor a fele már átkelt és a másik fele még a túlparton van (KF 1986: 2. kötet, 376).

problémaként adódna, hogy eleinte néhány száz fős seregekről beszélhetünk, míg néhány évtizeddel később már több tízezer fősről.

A meglévő problémákat csak tetézi, hogy a kínai területeket elsősorban nem a mandzsuk, hanem a kínaiak foglalták el. 1618-ban Nurhacsi megtámadta a Fushun 撫順 kapunál lévő erődöt. Ez az erőd volt az első a Nagy Falnál, amely mandzsukra került. Jelentőségét az adja, hogy ez volt az egyike a 18 kulcsfontosságú erődítménynek, amit még Hongwu császár emelt. Mikor az erőd parancsnoka, Li Yongfang 李永芳 behódolt Nurhacsinak, nyomban jelentős pozíciót kapott a mandzsuk seregében, ráadásul Nurhacsi egyik unokáját is feleségül kapta.²⁸ Ő volt az első magas rangú kínai, aki csatlakozott a mandzsukhoz. Ennek jelentős hatása volt, mert a kínai területeket kínai segítséggel tudták a mandzsuk elfoglalni. Ezzel kapcsolatban az egyik kínai hadvezér így fakadt ki: „Könnyű barbárok ellen védekezni, de nehéz kínaiak ellen”, illetve megjegyezte, hogy a Yuan birodalmat is kínai kollaboránsok segítségével alapították.²⁹ Ez egybevág azzal a nézettel, hogy a „barbárok” csak úgy tudják uralni Kínát, ha előtte átvették a kínaiak politikai gondolkodását, és azt tudják nekik nyújtani, amit elvárnak.³⁰

Li Yongfang az első, de nem az utolsó kínai volt, aki csatlakozott a mandzsukhoz; még egy embert érdemes kiemelni: Kong Youde 孔有德, akiről az a hír járta, hogy Konfuciusz leszármazottja,³¹ talán ezért is jutott igen magasra a ranglétrán. Mikor 1636-ban a mandzsuk átszervezik a birodalmukat, az egynemzetiségű dzsürcsent átalakítják a multietnikus mandzsuvá, akkor rendeznek egy nagyszabású ceremóniát Mukdenben. Egy beadvánnyal megkérlik Hong Tajit, hogy legyen ő az uralkodó és vegye fel a császári címet. A beadványt három nyelven (mongol, mandzsuk és kínai) nyújtották át. A kínait maga Kong Youde adta át az uralkodónak.³² Őt a hadsereg főparancsnokaként írja le a forrás.³³ A felsorolást hosszan lehetne még folytatni, nagyon sok kínai csatlakozott a mandzsukhoz. A motivációk között azt a gondolatot is megtaláljuk, hogy a mandzsuk hódítás valójában a Ming-dinasztia politikai

²⁸ Fukjin 1786: 5. kötet, 37–38; Hummel 1968: 499.

²⁹ Swope 2015: 26.

³⁰ Franz 1979: 3.

³¹ Agnew 2009: 524.

³² Fukjin 1786: 21. kötet, 22.

³³ Fukjin 1786: 21. kötet, 20.

hibáinak és társadalmi problémáinak következménye,³⁴ és ezeket a hódítókhoz való csatlakozással lehetne kijavítani. Emellett volt egy olyan művelt réteg is, akik sem a Mingekeket, sem a mandzsukat nem kívánták támogatni, ők inkább elmélyedtek a konfuciánus rítusokban.³⁵ Hosszú távon nekik is szólhatott a mandzsu uralkodók ez irányba tett támogató gesztusai.

Ennek fényében belátható, hogy nagyon nehéz egyáltalán kutatni is, hogy miként változott a mandzsu hadviselés a kínai hadtudományi művek hatására, mivel a katonaságukban a kínai elem egyre dominánsabbá vált. Ennek fényében a jövőben inkább azt lenne célszerű vizsgálni, hogyan változott meg a mandzsu hadviselése a kínai katonák beáramlása előtt (1618-at tehetnénk meg fordulópontnak).

Marad tehát a kérdés, hogy végül is miért volt a mandzsuknak szükségük ezekre a művekre? Miért fordították le őket? Ha pusztán a kínaiak felé kívánták mutatni, hogy mennyire becsben tartják a kultúrájukat, akkor elég lett volna csupán kínaiul újra és újra kiadni a szövegeket. Azonban ők nemhogy mandzsura, de még mongolra is lefordították ezeket a munkákat. Ráadásul ezek a művek úgy illeszkednek a mandzsu kultúrába, mint valami zárvány, nem tudni olyanról, hogy egy mandzsu kommentárokat írt volna a kínai klasszikusokhoz, annak ellenére, hogy egy művelt mandzsunak ismernie kellett őket. Felmerülhet az is, hogy azért nyúltak vissza az etalonnak számító klasszikusokhoz, mert egyszerűen nem tudtak mit nyújtani helyette. Talán nem véletlenül nem kutatta eddig senki sem a 17. század előtti mandzsu filozófiai iskolákat: ilyenek ugyanis nem léteztek.

A történelemben nagyon nehéz pontos párhuzamokat találni, jelen esetben egy eseményt azonban fel kell eleveníteni. 1449-ben az ojrát-mongolok vezetője, Eszen kán kb. 20 ezer fős sereggel megtámadta a Ming birodalmat. A kínai császár félmilliós sereget állított ki, de végül hatalmas vereséget szenvedett, még a Ming uralkodó is a mongolok fogságába esett, azonban a támadók képtelenek voltak kihasználni a sikerüket és értékes foglyukat, végeredményben tehát semmit sem értek el.³⁶ Talán ha korábban tanulmányozták

³⁴ Gernet 2001: 383.

³⁵ Chow 1996: 91.

³⁶ Mote 1999: 627–628, Dalai 2002: 67–69. A mongol hagyomány ezzel az eseménnyel kapcsolatban megőrzött egy érdekes epizódot, miszerint az elfogott uralkodót megpróbálták szétszabdalni, de a kard darabokra tört, ezek után vízbe vetették, de nem süllyedt el, nem fulladt bele (QAT 2002: 82). Az esetet szintén leíró Ming-dinasztia története (*Ming Shilu* 明實錄) nem említi ezt az epizódot (MUS 2018: 1. kötet, 180).

volna a kínai klasszikusokat, akkor ez máshogy alakult volna, de ez csak egy játék a gondolattal.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy annak ellenére, hogy igen sok kínai művet fordítottak le mandzsú nyelvre, nagyon nehéz eldönteni, hogy ezeknek mekkora hatása volt a mandzsú gondolkodásra, illetve hadművészetre. Annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a mandzsuk nem csupán húrpeckes íjuk segítségével vonultak be Pekingbe és foglalták el a kínai területeket, hanem jelentős kínai katonai támogatással.

Bibliográfia

- Agnew, Christopher S. 2009. „Migrants and Mutineers: The Rebellion of Kong Youde and Seventeenth-Century Northeast Asia.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52/3: 505–541.
- AUT 2013: *Altan ulus-un teüke* [A Jin-dinasztia története]. Kiadja: Sergüleng. [s. l.], Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- Chow, Kai-wing 1996. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Taipei: SMC Publishing Inc.
- Cleaves, Francis Woodman 1956. „The Biography of Bayan of the Bārin in The Yüan Shih.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19/3-4: 185–303.
- Durrant, Stephen 1979. „Sino-Manchu Translations at the Mukden Court.” *Journal of the American Oriental Society* 99/4: 653–661.
- Elvin, Mark 1977. *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*. [s. l.], Kossuth Könyvkiadó.
- Franz, Michael 1979. *The Origin of Manchu Rule in China*. New York: Octagon Books.
- Fukjün 1786: *Han i araha Daicing gurun i fukjün doró neihe bodogon i bihe* [A Nagy Qing birodalom megalapításának stratégiája, melyet az uralkodó készített el] [s. l. e. n.]
- Gernet, Jacques 2005. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris.
- Huang, Pei 2011. *reOrineting the Manchus. A Study of Sinicization 1583-1795*. New York: Cornell University.
- Hummel, Arthur W. (ed.) 1967. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Company.
- Hūwang ši 1704: *Hūwang ši gung ni su šu bihe* [Huangshi gong bölcsessége]. [s. l. e. n.]
- Hūng U [s. d.]: *Han i araha . Ming gurun i Hūng U i oyonggo tacihyan*. [s. l. e. n.]
- KF 1986: *Kínai filozófia. I–II–III*. Válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta Tőkei Ferenc. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Leolen [s. d.]: *Leolen gisuren bihe* [Beszélgetések és mondasok]. [s. l. e. n.]
- Mote, F. W. 1999. *Imperial China, 900–1800*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- MP 1984: *Marco Polo utazásai*. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Vajda Endre. [s. l.] Gondolat Könyvkiadó.

- MUS 2018: *Мин улсын судар* [*A Ming(-dinasztia) története*]. Эртний хятад хэлнээс орчуулж, оршил, тайлбар бичсэн: Д. Ундрах, Ц. Цэрэндорж, Ч. Содбилэг. Редактор: Ц. Цэрэндорж. Улаанбаатар: Монгол Улсын Их Сургууль, Монгол Судлалын Хүрээлэн.
- MYK 1781: *Manju i yargiyan kooli* (*Manzhou shilu* 滿洲實錄) [A mandzsuk igaz története]. [S. l. e. n.].
- QAT 2002 = *Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobci* (Textological Study) [A kánok eredetének összefoglaló arany története]. Transcription and index by Sh. Choimaa. Ulaanbaatar: Centre for Mongol Studies – National University of Mongolia.
- Smith, Richard Joseph 2015. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Swope, Kenneth, M. 2014. *The Military Collapse of China's Ming Dynasty, 1618–1644*. London and New York: Routledge.
- Sy šu 1677: *Han i araha inenggidari giyangnaha sy šu jurgan i be suhe bithe* [A négy klasszikus, a császár parancsára kiadva]. [s. l. e. n.].
- Tokaji Zsolt (ford., jegyz.) 2016. *Taj kung. A háború törvényei*. [s. l.] Helikon kiadó.
- Uray-Köhlmi Katalin 1972. *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wakeman, Frederic Jr. 1985. *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*. Berkeley: University of California Press.
- Waterson, James 2013. *Defending Heaven. China's Mongol Wars 1209-1370*. London: Frontline Books.

A SELYEMÚT FELETT AZ ÉG

A HÉT BOLYGÓ ÉS A „NYUGATI” ZODIÁKUS IDEGEN EREDETŰ ELNEVEZÉSEI A KÖZÉPKORI KÍNAI SZÖVEGEKBEN

KÓSA GÁBOR

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport,
ELTE BTK Távol-keleti Intézet)

A japán kultúrában jól ismertek az ún. *hoshi-mandarák* 星曼荼羅 (csillag-mandalák) vagy *hokuto-mandarák* 北斗曼荼羅 (Göncölszekér mandalák):¹ a kör vagy téglalap alakú festmények centrumában Śākyamuni ül, akit belülről kifelé haladva koncentrikusan vesz körbe elsőként a kilenc égitest és a Göncölszekér hét csillaga, majd a zodiákus tizenkét jegye, kívül pedig a 28 „holdház”.² Az ábrázolások első látásra mindenképpen meglepő eleme, hogy az alapvetően a Shingon (ezoterikus buddhista) hagyományhoz kötődő japán mandalákon nem az ún. keleti (Kutya, Disznó, Patkány stb.), hanem az ún. nyugati zodiákus-ábrázolásból ismert állatövi jegyek találhatók, mégpedig mindig a megfelelő sorrendben (általában az óramutató járásával ellentétesen): Kos, Bika, Ikrek, Rák, Oroszlán ... Vízöntő, Halak.

Az ábrákat jobban megvizsgálva ugyanakkor nyilvánvalóvá válik, hogy ezek az ábrázolások nem pontosan követik a „nyugati” zodiákus ikonográfiáját: az Ikreket házaspárként, a Szűz csillagképét két nőként, a Nyilast egy nyíllal és / vagy egy íjjal, a Bakot az ún. *makara* nevű mitikus lénnel, a Vízöntőt pedig egy díszes vázaként ábrázolják. Ezek a jellegzetességek egyértelműen arra utalnak, hogy a japán csillagmandalák a „nyugati” zodiákus jegyek hellenizmussal elterjedő indiai változatait alkalmazzák.³

¹ Ten Grotenhuis 1998: 116–121.

² A holdházak (‘lunar mansions’) elnevezés valójában téves, ez a 28 égi állomás nem kizárólag a holdhoz kapcsolódik, lásd Cullen 2011.

³ A folyamatról általában lásd például Niu 2004, Zhao 2007, Mak 2015, Wei 2015.

Mivel a Shingon hagyomány Kínából került Japánba és a csillagmandalákon kínai öltözetű figurák láthatók,⁴ így logikus feltételezni, hogy a láthatóan az ezoterikus buddhizmussal terjedő asztrális ismeretek Indiából a Selyemút mentén jutottak Kínába, majd onnan Japánba.

Jelen írásban áttekintem azokat az írott forrásokat, amelyek e hagyományozódás kínai fázisáról tanúskodnak, valamint a hét bolygó és a zodiákusjegyek középkori kínai szövegekben fennmaradt idegen elnevezéseit vizsgálom. Az elnevezések konkrét vizsgálata után, érdemes megnézni a hét napjainak bolygók szerinti elnevezését is, mindkét esetben azt is keresve, hogy milyen külső forrásból érkezhettek ezek az asztrális ismeretek Kínába.

1. A bolygók elnevezése

A hét hagyományos bolygót (*qiyao* 七曜, szanszkrit [sz.]: *sapta grahāḥ*: Nap, Hold, Merkúr, Vénusz, Mars, Jupiter, Szaturnusz) Indiában kiegészítették még a két holdcsomóponttal (Rāhu [Luohou 羅睺] és Ketu [Jidu 計都]), így a rendszer kilenc bolygóból (*jiuyao* 九曜, sz. *nava grahāḥ*) állt.

A hagyományos kínai elnevezések mellett egyes buddhista művekben megjelennek ezek idegen elnevezései is. Az ezoterikus buddhizmus egyik legfontosabb képviselője, a Szamarkandban indiai apa és szogd anya gyermekeként született Amoghavajra (705–774, Bukong 不空) tíz évesen került Kínába, ahol Vajrabodhi (671–741, Jin’gangzhi 金剛智) tanítványa lett. Az alapvetően Amoghavajra által fordított *Xiuyao jing* 宿曜經 (A/4; T21.1299: 0398b05–17) tartalmazza a hét bolygó kínai, szogd, perzsa és szanszkrit neveit.⁵ A lenti táblázatban a középíráni nevek esetében megadtam a jelenlegi *pinyin* alakot, bár természetesen a hangtörténetileg rekonstruált ‘Early Middle Chinese’ (EMC) alak a releváns.⁶

Ez a lista még két egyéb szövegben is szerepel: a *Qiyao rangzai jue* 七曜攘災決 (T21.1308) szerzője Jinjuzha 金俱吒, eredeti nevén Koṅṭa (J. Kotyk, D. P. Morgan)⁷ vagy Kamkuṭa (B. Mak)⁸ lehetett. Az ebben a műben

⁴ Ten Grotenhuis 1998: 116.

⁵ Ennek fontosságát már Huber (1906), illetve Müller (1907) kiemeli.

⁶ Ezeket lásd Skjærvø 1991.

⁷ Kotyk é. n.: 1, Morgan 2016: 33, 43.

⁸ Mak 2015: 68.

található sok kínai elem arra utal, hogy nem fordításról van szó, hanem eredetileg is kínaiul születhetett, de sok idegen (elsősorban indiai és iráni) elemet kölcsönzött. A 9. század első felében írhatták, Shū’ei 宗叡 vitte Japánba 865-ben, kínai katalógusokban egyébként nem szerepel.⁹ Mivel nagymértékben a *Xiuyao jinget* veszi alapul, így a bolygók elnevezései is nagyon hasonlóak: *Die* 咤 (Merkúr), *Najie* 那頡 (Vénusz), *Mi* 蜜 (Nap), *Yunhan* 雲漢 (Mars), *Mo* 莫 (Hold), *Wenmosi* 溫沒斯 (Jupiter), *Jinuan* 鷄暖 (Szaturnusz).¹⁰ A *Qiyao rangzai jue* listájában kizárólag a Szaturnusz az, amelyik különbözik (鷄暖, EMC: kej-nwan’) a *Xiuyao jingben* szereplő alakoktól (Zhiyuan 枳院, EMC: tciä’-wuanh; Zhihuan 枳浣; EMC: tciä’-γwan’). A Szaturnusznak ez a középperzsából átvett,¹¹ szogdra (*kyw’n* [*kēwān*]) rímelő alakja (鷄暖), úgy tűnik, ebben a formában más kínai forrásban nem jelenik meg, de két másik variáns valószínűleg ugyanerre emendálható.¹² A lenti táblázatba beillesztettem az általam talált egyéb neveket is.

	KÍNAI	SZOGD ¹³	PERZSA	SZANSZKRIT
NAP:	日 太陽	<i>mi</i> 密 (<i>mīr</i>) <i>mi</i> 蜜 (<i>mīr</i>)	<i>yao senwu</i> 曜森勿 (<i>ēw šambat</i>)	阿彌底耶 (<i>āditya</i>) 阿爾底耶 (<i>āditya</i>)
HOLD:	月 太陰	<i>mo</i> 冥 (<i>māx</i>) <i>mo</i> 漠 (<i>māx</i>) <i>mo</i> 莫 (<i>māx</i>)	<i>louhuo</i> 婁禍 (<i>dō</i>) <i>louhuo senwu</i> 婁禍森勿 (<i>dō šambat</i>)	蘇摩 (<i>soma</i>)
MARS:	火星 熒惑	<i>yunhan</i> 雲漢 (<i>unxān</i>) <i>yunmo</i> 雲漠 ¹⁴ (<i>unxān</i>) <i>xuhan</i> 虛漠 ¹⁵ (<i>unxān</i>)	<i>shi senwu</i> 勢森勿 (<i>še šambat</i>)	盎哦囉迦 (<i>aṅāraka</i>)

¹⁹ Mak 2015: 68.

¹⁰ T21.1308: 0427c08–16.

¹¹ Sims-Williams – Durkin-Meisterernst 2012: 106.

¹² Sinclair 2016: 63. n.228.

¹³ Az itt szereplő szogd elnevezések valójában középperzsa eredetűek: *Mihr*, *Māh*, *Wahrām*, *Tīr*, *Ohrmazd*, *Anāhīd*, *Kēwān*, vö. Panaino 2016. Az ujugrok is átvették a szogd elnevezéseket, lásd Gharib 2012.

¹⁴ *Dinglunwang damantuluo guanding yigui* 頂輪王大曼荼羅灌頂儀軌 (T19.0959: 0329c10). A *mo* 漠 elírás lehet a *han* 漢 helyett.

¹⁵ *Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜 (T21.1311: 0460c25).

	KÍNAI	SZOGD	PERZSA	SZANSZKRIT
MERKÚR:	水星 辰星	die 咍 (<i>fīr</i>) di 滴 ¹⁶ (<i>fīr</i>)	che senwu 掣森勿 (<i>čār šambat</i>) ¹⁷ zhi senwu 製森勿 (<i>čār šambat</i>)	部陀 (<i>budha</i>)
JUPITER:	木星, 歲星	guwusi 鵠勿斯 (<i>urmazt</i>) wenmosi 溫沒斯 (<i>urmazt</i>) wenmosi 溫沒斯 ¹⁸ (<i>urmazt</i>)	ben senwu 本森勿 (<i>panj šambat</i>)	勿哩訶婆跋底 (<i>br̥haspati</i>)
VÉNUSZ:	金星, 太白, 啓明, 長庚	naxie 那歇 (<i>nāxid</i>) najie 那頤 (<i>nāxid</i>) naxie 那顚 ¹⁹ (<i>nāxid</i>)	shu senwu 數森勿 (<i>šaš šambat</i>)	戌羯羅 (<i>śukra</i>) 戌訖羅 (<i>śukra</i>)
SZATUR- NUSZ:	土星, 鎮星, 填星,	zhiyuan 枳院 (<i>kēwān</i>) zhihuan 枳浣 (<i>kēwān</i>) jinuan 鷄暖 ²⁰ (<i>kēwān</i>) jihuan 雞緩 ²¹ (<i>kēwān</i>) jihuan 鷄梭 ²² (<i>kēwān</i>)	he senwu 欬森勿 (<i>haft šambat</i>) xi ²³ 翕 (<i>haft</i>)	賒乃以室折羅 拾室悉羅 (<i>śanaīścara</i>)

Érdemes kiemelni, hogy a *Xiuyao jing* az ezoterikus buddhizmus kerekében fogalmaz. Yano Michio szerint a szútra második része (*xia juan* 下卷) a régebbi, az első részét (*shang juan* 上卷) Yang Jingfeng 楊景風 764-ben dolgozta át a kínai közönség számára.²⁴ A kínai és a japán szöveghagyomány különbözik, talán az utóbbi áll közelebb az eredetihez, ezt az ezoterikus buddhista Kūkai 空海 806-ban vitte Japánba, később pedig Tendai

¹⁶ *Dinglunwang damantuluo guanding yigui* 頂輪王大曼荼羅灌頂儀軌 (T19.0959: 0329c10).

¹⁷ A teljes alak: *čahār*, a rövid forma megjelenik például a *Šāh-nāmában*, lásd Gharib 2012.

¹⁸ *Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜 (T21.1311: 0461c04).

¹⁹ *Dinglunwang damantuluo guanding yigui* 頂輪王大曼荼羅灌頂儀軌 (T19.0959: 0329c10).

²⁰ T21.1308: 0427c09, 14.

²¹ *Chengxing lingtai biyao jing* 秤星靈臺秘要經 (DZ [Daozang] 289: 5*30c).

²² *Dinglunwang damantuluo guanding yigui* 頂輪王大曼荼羅灌頂儀軌 (T19.0959: 0329c10), vö. Sinclair 2016: 63. n.228.

²³ Itt a rekonstruált kiejtés (*xip*) nem feleltethető meg a várt *haft* szónak, így szövegromlásról lehet szó.

²⁴ Yano 1986/2013.

szerzetesek, Ennin 圓仁 847-ben, illetve Enchin 圓珍 858-ben tettek hasonlón.²⁵

Habár jelen tanulmányban a vizuális forrásokat kizárólag analógiaként említem, mégis érdemes kiemelni, hogy a bolygókat (a buddhizmus hatására)²⁶ antropomorf formában rendszeresen ábrázolták Kínában. A következő lista részben az ábrázolásokon, részben pedig ezek preskriptív jellegű, szöveges leírásán alapul, ez utóbbiak rövidítései a következők:

1. QRJ = *Qiyao rangzai jue* 七曜攘災決, 9. századi buddhista kézikönyv (T21.1308: 0449a03–0450b07);
2. FHJ = Yixing 一行 (attr.) *Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜, 875 (T21.1311: 0459c27–0461c08);
3. HLT = *Huoluo tu* (jap. *Kara zu*) 火羅圖, kínai horoszkóp 1166-os japán másolata egy 874-es eredetiről (Tōji 東寺, Kyoto);
4. GRS = Jōnen 靜然: *Gyōrin shō* 行林抄, 1154 (a *Fantian qiyao jing* 梵天七曜經 [FQJ] és a *Huatu* 畫圖 [HT] egyébként elveszett részleteit megőrizve):²⁷

1. NAP: az alakja emberi, de oroszlánfejhez hasonlít, a kezében díszes, fekete kancsót tart²⁸ (bár ez általában nem jelenik meg a konkrét ikonográfiában²⁹). A FHJ ábrázolásán szimmetrikusan elrendezett öt ló, a HLT ábráján három ló vontatta szekéren ül.
2. HOLD: Kék színű ruhát viselő és díszes kardot tartó égi asszony,³⁰ miközben az FHJ ábráján szimmetrikusan elrendezett öt madár, a HLT képen három madár vontatta szekéren ül.
3. MERKÚR: A QRJ 1. része szerint négylábú, rákot evő fekete kígyó,³¹ ugyanennek a műnek a második része,³² az FHJ³³ és a GRS/HT³⁴ szerint

²⁵ Kotyk 2015.

²⁶ Russell-Smith 2006: 100.

²⁷ Vö. Russell-Smith 2006, Kotyk 2017b, McCoy 2017: 69–76.

²⁸ QRJ: 當畫其神形，形如人而似獅子頭，人身著天衣，手持寶瓶而黑色，當於頂上帶之。

²⁹ Kotyk 2017b: 43.

³⁰ QRJ: 形如天女著青天衣持寶劍。

³¹ QRJ/1: 形如黑蛇有四足而食蟹。

³² QRJ/2: 其神女人著青衣。帶獲[= 猿]冠，手執文卷。

³³ FHJ: 其神狀婦人，頭首戴猿冠手持紙筆。

³⁴ GRS/HT: 右手執筆，左手執紙。開左右手立。

egy fekete ruhába öltözött női alak, kezében ecset és papír, fején majommal dekorált fejfedővel, a GRS másik forrása (FQJ) szerint pedig kék ruhát viselő, lovagló, díszes ruhát viselő diákiú.³⁵

4. VÉNUSZ: fehér öltözetben, kezében a *pipa* 琵琶 nevű húros hangszerrel, fején kakas-fejfedő,³⁶ a GRS egyik idézete konkrétan megnevezi, hogy a bal kezében tartja és a jobb kezével pengeti.³⁷ Ugyanakkor a QRJ első része szerint egy fehér baromfin ülő, kezében pecsétet tartó égi hölgy,³⁸ a GRS szerint egy mosolygó hölgy, aki fehér oroszlánon ül.³⁹
5. MARS: A QRJ/1 a megszokott módon állatalakú megfelelést ad: ebben az esetben az ég felé trombitáló, fekete színű elefántot,⁴⁰ a QRJ/2 és az FHJ leírásában viszont vörös, haragos kinézetű, négykezű alak, akinek kezeiben fegyverek (íj, nyíl, kard, dárda), a fején ló- vagy szamárfejes fejfedő, alsó ruhája pedig leopárdbőr.⁴¹ A GRS egyik forrása haragos kinézetet, leopárdbőrt (a másik tigrisbőrt⁴²), arany fejdíszet, valamint felfelé álló oldalszakállt és haját említ.⁴³
6. JUPITER: A QRS/1 ezúttal embertestű és sárkányfejű alakról beszél, akinek égi ruhája a négy évszak szerint változik.⁴⁴ A QRJ/2 szerint kék vagy zöld színű ruhájú öregember, aki kezében egy tálca virággal és gyümölcs-

³⁵ GRS/FQJ: 形如學生兒童子，著青衣，乘青聰馬。天衣珠寶裝飾。水星之像也。

³⁶ QRJ/2: 金其神是女人著黃衣，頭戴鷄冠手彈琵琶。

³⁷ GRS/HT: 左手執琵琶頭，右手彈[=彈]弦。

³⁸ QRJ /1: 形如天女手持印騎白鷄。A Vénuszra a Najie 那頤 elnevezést használó FHJ a fehér ruha mellett csak általánosan említ egy húros hangszert (白練衣彈絃).

³⁹ GRS/FQJ: 形如婦人，裝以綵衣，面目似笑。乘一白師子。

⁴⁰ QRJ/1: 形如象黑色向天大呼。

⁴¹ QRJ/2: 宜畫火曜本身供養其神，作銅牙赤色貌，帶嗔色，驢冠，著豹皮裙。四臂一手執弓，一手執箭，一手執刀；FHJ: 神形如外道，首戴驢冠，四手兵器刀刀。

⁴² GRS/HT: 虎皮裳。

⁴³ GRS/FQJ: 面目嗔怒。著豹皮衣裳。右手抱刀，左手忿怒五指。鬚髮豎麗 [=立]。其身赤色。首戴金兜印。火星之像也。(T76.2409: 464c06–09). A *shuli* 豎麗 második írásjegye (*li* 麗) minden bizonnyal tévesen szerepel a *Buddhista Kánon*-ban (T76.2409: 0464c08), helyette egy másik *li*-t (立) kell érteni, tehát nem „függőleges és tetszetős” (Kotyk 2017a: 168, 2017b: 48), hanem „függőlegesen / felfelé áll”, Kotyk fordítása („His hair and beard are kempt”) tehát véleményem szerint téves. Az általa (2017b: 78, Plate 3) is publikált néhány ábrázoláson (*Fantian huoluo jiu-yao*, Stein Ch.liv.007) ráadásul a felfelé álló haj jól látható.

⁴⁴ QRJ/1: 形如人身龍頭，著天衣隨四季色。

csel áll méltóságteljesen, fején vaddisznó fejfedővel.⁴⁵ A FHJ hasonlókat ír, és megjegyzi, hogy Jupiter főminiszteri alakban jelenik meg.⁴⁶ A GRS egyik forrása szintén többször utal a magas rangú hivatali külsőre, ugyanakkor megjegyzi, hogy egy fekete disznón ül.⁴⁷ A GRS másik forrása kiemeli, hogy két keze a mellkasa előtt virágokat tart.⁴⁸

7. SZATURNUSZ: E bolygó ábrázolása nevezhető a legegységesebbnek:⁴⁹ egy sötét bőrű bráhmín (*poluomen* 婆羅門) egyik kezében koldusbot, másik kezével előre mutat, fején ökör.⁵⁰ A QRJ/1 az egyetlen, amelyik itt a fekete ökrön utazó bráhmint ír elő.⁵¹ A GRS szerint is egy idős bráhmínról van szó, de az egyébként a buddhistákra jellemző *kāṣāy*ként (*jia-sha* 袈裟) nevezi meg a ruházatát.⁵²

2. A bolygók és a hét napjai

A másik előzetesen tárgyalandó jelenség a hét bolygón alapuló hetes rendszer mint az idő felosztásának egyik lehetséges módja, vagyis a bolygó alapú hetekre osztott év. Ez a bolygó-elnevezéseket hordozó hetesség nyugatról terjedt el, elsőként Indiában, majd a Selyemúton keresztül jutott el Kínába.

A Római Birodalom keleti felében már az i. sz. 1. században használták a hetes felosztást, Dio Cassius (kb. 155 – kb. 229) római történelemről írott görög nyelvű művének (*Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, *Historia Romana*) 37. könyvében (18–19. rész) említi elsőként, hogy az elképzelés az egyiptomiaktól

⁴⁵ QRJ/2: 木其神如老人，著青衣帶猪冠，容貌儼然。

⁴⁶ FHJ: 其神形如卿相，著青衣，戴亥冠，手執華萼。

⁴⁷ GRS/FQJ: 形如長君子，著禮衣，帶冠寬，乘一黑猪。面目仁者，如令之判史，右之諸侯也。

⁴⁸ GRS/HT: 胸間左右手相並，捧盛花一坏 [= 杯] 立。(坏 = 杯, Kotyk 2017a: 0169. n.98.)

⁴⁹ Kotyk 2017b: 55.

⁵⁰ QRJ/2: 土其神似婆羅門色黑，頭帶牛冠，一手柱杖，一手指前，微似曲腰。FHJ: 其形如波羅門，牛冠首手持錫杖。GRS/HT: 右手執錫杖，左手立臂申，掌執乘牛。

⁵¹ QRJ/1: 形如婆羅門騎黑沙牛。

⁵² GRS/FQJ: 形如老波羅門師，手執錫杖，著黑袈裟，乘一黑牛，衣以金銀裝束，土星之像也。

származik, és tőlük terjedt el.⁵³ Hivatalossá Nyugaton 321-ben vált Nagy Konstantin (ur. 306–337) uralkodása alatt.⁵⁴

Az első indiai mű, amely a bolygók sorrendjében említi a hét napjait, Mīnarāja i. sz. 300–325-re datált *Vṛddhayavanajātaka* című asztrológiai munkája.⁵⁵ A Mīnarāja munkája utána született asztrológiai és vallási szövegek (bár a szigorúan csillagászati szövegek kevésbé), illetve képi ábrázolások is ezt a sorrendet követik, így S. Markel szerint a bolygókon alapuló hét napos rendszer a 4. században kerül Indiába éppen az ekkoriban újra feléledő római–indiai kereskedelemnek köszönhetően.⁵⁶ Epigráfiai adatok is megerősítik, hogy a 4–6. században Indiában jelen volt ez az időmeghatározási módszer: egy a Gupta-korszak 165. évére (i. sz. 484) datált, Madhya Pradesh-beli felirat a csütörtökre eső június 21-ét említi a hagyományos indiai holdnaptár segítségével, majd megjegyzi, hogy ez Suraguru (Bṛhaspati = Jupiter) napja.

Ebben az összefüggésben a bolygók és a napok kapcsolatát azért tartották számon, mert azok hatást gyakoroltak az emberi cselekvésekre, és így ennek ismerete révén bizonyos napokon bizonyos típusú cselekvéseket részesítettek előnyben.⁵⁷

A *Xiuyaojing* fent idézett, többnyelvű bolygó-listáját egy olyan szöveg vezeti be, amely egyrészt utal a bolygók és a napok összefüggésére, másrészt jelzi az információk lehetséges forrásait:

„Ami a hét bolygót illeti, ezek a nap, a hold és az öt bolygó, melyek hatásai az emberi világig elérnek. Naponta változnak, és ha lejár a hét nap, újra kezdődik (a ciklus). Arra használhatók, hogy minden egyes (bolygó által uralt nap) lehet kedvező vagy kedvezőtlen (az emberi) ügyekben, (ezért) alapossággal kell őket megvizsgálni. Ha (valaki) nem emlékszik (a napokra, illetve a hozzájuk tartozó bolygókra), akkor egy nyugati idegent [szogdot], perzsát vagy indiait kérdezzen meg, akik ezt mind ismerik. A manicheus eretnekek mindig vasárnap [*miri*

⁵³ Carey 1914: 130–131.

⁵⁴ *Codex Iustiniani* 3:12:2 (Markel 1991: 181).

⁵⁵ Markel 1991: 181.

⁵⁶ Markel 1991: 181.

⁵⁷ Lényegében ugyanez az alapfelfogás az i. e. 3. századtól kimutatható a kínai *rishu* 日書 (almanachok) műfajában, de ezek rendszere eltérő.

密日] tartják a böjtjüket, és ezt a napot nagy napként tartják számon. Annak érdekében, hogy ne felejtsek el ezeket a dolgokat, a következőkben most felsorolom a hét bolygó különféle országokban használatos elnevezéseit.”

夫七曜者，所謂日月五星下直人間。一日一易，七日周而復始。其所用各各於事有宜者不宜者。請細詳用之。忽不記得但當問胡及波斯并五天竺人總知。尼乾子末摩尼常以密日持齋，亦事此日為大日。此等事持不忘，故今列諸國人呼七曜如後。⁵⁸

A másik fent említett mű, a *Qiyao rangzai jue* sorra veszi, hogy az egyes napokon született személyek milyen tulajdonsággal rendelkeznek,⁵⁹ mindezt pedig úgy teszi, hogy minden bolygónévhez hozzáadja a *ri* 日 (nap) szót, majd a *sheng zhe* 生者 (akik születtek) kifejezést: „Akik vasárnap születtek [...] Akik hétfőn születtek [...] Akik kedden születtek [...] Akik szerdán születtek [...] Akik csütörtökön születtek [...] Akik pénteken születtek [...] Akik szombaton születtek [...]”⁶⁰ A hét napjainak bolygóelnevezésére minden egyes esetben a korábban már idézett, középperzsából kölcsönzött szogd kifejezést (vagyis azok kínai fonetikus átírását) alkalmazza. Ez a részlet azt is egyértelművé teszi, hogy a hét napból álló hét jelentősége (részben legalábbis) mindenképpen asztrológiai jellegű, vagyis a hét bizonyos napján születettek az azt a napot uraló istenség hatása alá kerülnek, így tulajdonságaik is ezek szerint alakulnak.

A fent leírt két példából feltételezhetjük, hogy a nyugati asztrális ismeretek elsősorban indiai szűrőn keresztül jutottak el Kínába, mégpedig különösen a buddhizmus ezoterikus ágának irataiban, és arra is találunk utalást, hogy irániak (szogdok, perzsák), illetve ezen személyek nyelvei is szerepet játszhattak a közvetítésben.

⁵⁸ T21.1299: 0398a28–b04. A T rövidítés (‘Taishō’) a Takakusu Junjirō 高楠順次郎 és Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 által 1924–1934-ben Japánban kiadott Buddhista kánonra utal, az első szám (itt: 21) a kötetet, a második szám (itt: 1299) a szöveg számát, a kettősponttal utána szereplő szám pedig az adott kötet oldalszámát, az oldalon szereplő felső (a), középső (b) vagy alsó (c) egységet, illetve az oszlopszámot jelenti.

⁵⁹ T21.1308: 0450a01–b07.

⁶⁰ 蜜日生者 [...] 莫日生者 [...] 雲漢日生者 [...] 啞日生者 [...] 溫沒斯日生者 [...] 那頡日生者 [...] 鷄緩日生者 [...].

3. A nyugati zodiákusjegyek a kínai forrásokban

A következőkben röviden ismertetem, hogy a nyugati zodiákusjegyeknek milyen elnevezései maradtak fenn a különböző középkori kínai forrásokban. Ezekben a művekben két módon jelennek meg az állatövi jegyek elnevezései: néhány forrásban a szanszkrit szavak fonetikus alapú átírásával találkozunk, míg a szövegek nagyobbik részében a kínai terminológiát használják a szerzők.

Ami az első típust illeti, a *Dafangdeng Daji jing* 大方等大集經 (DDJ = *Mahāvaiṣṭava Mahāsaṃnipātasūtra*)⁶¹ 51. [T13.0397: 0342a03,10–11,19–20, 28] és 56. fejezete [T13.397: 373a23–29] idézi a *Yuezangfent* 月藏分, vagyis a *Candragarbha-parivarta* című művet, amelyet Narendrayāśas fordított 566-ban. Jönen már említett, 1154-es műve, a *Gyōrin shō* is tartalmaz egy néhány elemében különböző listát [T76.2409: 0087c04–09], ennek érdekessége, hogy az eredeti szanszkrit neveket és a tartalmi jellegű kínai fordítást egymás mellett szerepelteti.

	Szanszkrit	CHT ⁶²	CHT ⁶³	GRS ⁶⁴
Aries:	Meṣa	彌沙 Misha	迷沙 Misha	彌沙 Misha
Taurus:	Vṛṣabha	毘利沙 Pilisha	毘利沙 Pilisha	毘梨沙 Pilisha
Gemini:	Mithuna	彌偷那 Mitouna	彌偷那 Mitouna	彌偷那 Mitouna
Cancer:	Karkaṭaka	羯迦吒迦 Jiejiazhajia	羯迦吒迦 Jiejiazhajia	羯迦吒迦 Jiejiazhajia
Leo:	Simha	線呵 xinghe	線呵 xinghe	線呵 saohe

⁶¹ Ennek egyéb szempontú asztrológiai fontosságáról lásd Chen 2007.

⁶² T13.0397: 0373a23–29, vö. Song 2016: 481, Kotyk 2017a: 61.

⁶³ T13.0397: 0342a03,10–11,19–20, 28. Ez a lista nem szerepel sem Kotyk, sem Song tanulmányában.

⁶⁴ T76.2409: 0087c04–09. Song ezt a művet nem említi, de írásában (2016: 481) még a következő átírások szerepelnek pontos forrás nélkül: Oroszlán: *sengqieshenhe* 僧伽深呵, Mérleg: *Jinzheluo* 金遮羅, Skorpion: *Fulishifu* 縛里濕縛, Nyilas: *Tuowei* 駄尾, Vízöntő: *Qumoduo* 瞿摩多.

	Szanszkrit	CHT	CHT	GRS
Virgo:	Kanyā	迦若 jiaruo	迦若 jiaruo	迦若 jiaruo
Libra:	Tulā	兜邏 Douluo	兜邏 Douluo	兜羅 Douluo
Scorpio:	Vṛścika	毘梨支迦 Pilizhijia	毘離支迦 Pilizhijia	毘梨支制迦 Pilizhizhijia
Sagittarius:	Dhanuṣ	檀尼毘 Tannipi	檀菟婆 Tantupo	檀尼毘 Tannipi
Capricornus:	Makara	摩伽羅 Mojialuo	摩伽羅 Mojialuo	摩伽羅 Mojialuo
Aquarius:	Kumbha	鳩槃 Jiupan	鳩槃 Jiupan	鳩槃 Jiupan
Pisces:	Mīna	彌那 Mina	彌那 Mina	彌那 Mina

A második kategóriához, tehát a jelentést visszaadó kínai fordításhoz tartozó források számosabbak, a következőkben ezeket tekintem át.

1. XYJ [T21.1299]: A már fent említett *Xiuyao jing* teljes címe a következő: *Wenshushili pusa ji zhuxian suo shuo jixiong shiri shan'e xiuyao jing* 文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經, vagyis „Mañjuśrī és a bölcsek tanítása a kedvező és kedvezőtlen időszakokról és napokról, valamint a jó és rossz csillagképekről és bolygókról”. Ez a jelenlegi verziójában Amoghavajra és Yang Jingfeng által a 8. században összeállított mű nagy befolyással bírt a Tang-kori és a későbbi asztrológusok körében. Ebben a műben két felsorolás is szerepel.

2. DMJ [T19.966]: *Dasheng Miao jixiang pusa shuo chuzai jiaoling falun* 大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪 (‘A legszentebb Mañjuśrī jelző bodhisattva kifejti a szerencsétlenség-elhárítás tanításainak és instrukcióinak dharma-kerekét’), alternatív címe *Chishengguang Foding* 熾盛光佛頂 (*Tejaprabhā-buddhōṣṇīṣa*). Egy Śīlabhadra nevű indiai szerzetes (Nālandából) és egy Huilin 慧琳 nevű kínai szerzetes fordította közösen 796-ban.⁶⁵

3. DPW [T20.1191]: *Dafangguang pusa zang Wenshushili genbenyigui jing* 大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經: A 6–7. századi, szanszkrit

⁶⁵ Ez az információ nem a kolofónban, hanem a Taishō szerkesztőinek jegyzetében található (Kotyk 2017a: 148).

Manjuśrīyamūlakalpa című mű kínai fordítása, melyet Devaśāntika 天息災, Dharmabhadra, vagyis kínai nevén Faxian 法賢 (mgh. 1000) fordított le 983 és 1000 között. Ebben a tantrikus műben három különböző zodiákus-lista is szerepel.

4. NPZ [T21.1312]: *Nannijishipoluotian shuo zhilun jing* 難備計濕嚙囉天說支輪經. A Kasmírból származó Faxian 法賢 (mgh. 1000) 980-ban érkezett Song Taizong 宋太宗 (ur. 976–997) császár udvarába, ahol sok művet fordított le kínaira, a fent említett szútra eredeti címe talán ez lehetett: *Nandikeśvara-deva a zodiákust tanítja*.⁶⁶ A rövid kézikönyv átfogóan ismereti az egyes állatövi jegyekhez tartozó (bennük otthon lévő) bolygókat, illetve ezek jellemzőit.

5. GRS [Gyōrin shō 行林抄]: Jōnen 靜然 1154-es műve, amely megőrizte a *Fantian qiyao jing* 梵天七曜經 (FQJ) és a *Huatu* 畫圖 (HT) egyébként elveszett részleteit.

6. WJZ [*Wujing zongyao* 武經總要]: 1044-ben császári parancsra összeállított, a korabeli harcászati, technikai eszközöket bemutató enciklopédia, melynek utolsó öt fejezete a hadászat és a klíma, illetve az asztrológia kapcsolatát tárgyalja.

7. DMD [DZ 1224]: *Daomen dingzhi* 道門定制: a Déli Song-dinasztia alatt élő Lü Yuansu 呂元素 (fl. 12. sz.) által összeállított tíztekercses mű.

8. WHD [DZ 508]: *Wushang huanglu dazhai lichengyi* 無上黃籙大齋立成儀: a Song-kori Jiang Shuyu 蔣叔輿 (1162–1223) által összeállított taoista gyűjtemény.

9. ZZX [DZ 1450]: *Zhongtian ziwei xing zhenbao chan* 中天紫微星真寶懺: Ming-kori taoista mű, szerzője ismeretlen.

10. Elveszett művek: tudunk olyan művekről, amelyek nagy valószínűséggel tartalmazhatták a zodiákus valamilyen átírását, de ma már egyáltalán nem vagy csak töredékesen állnak rendelkezésre. Ezek közül a legismertebb a *Duliyusi jing* 都利聿斯經, amelyről nagyon sokáig azt feltételezték, hogy Ptolemaios (ennek átírása lenne a *Duliyusi*) *Tetrabiblos*-ának kínai változata lett volna, de az elmúlt években Bill Mak meggyőzően érvelt amellett, hogy valójában az 1. században élt Sidóni Dórotheos hellenisztikus asztrológiai művéről (*Carmen Astrologicum*) lehetett szó.⁶⁷ A Tang-korban közismert

⁶⁶ Kotyk 2017a: 210.

⁶⁷ Mak 2014.

mű népszerűsége a Song-korban is folytatódott, olyan kiváló hivatalnokok, mint Liu Xigu 劉熙古 (903–976) és Chu Yan 楚衍, e mű szakértőinek számítottak.⁶⁸

A lenti listán mindenütt meghagytam a ‘lakhelyet’ vagy ‘palotát’ jelentő, itt egy-egy állatövi jegyet formázó, a Nap számára lakhelyet biztosító konstellációra utaló szót (*gong* 宮). Aláhúzással azt az állatövi jegyet jelöltem, amellyikkel az adott forrásban a felsorolás kezdődik.⁶⁹

	XYJ ₁ ⁷⁰ 8. sz.	XYJ ₂ ⁷¹ 8. sz.	DMJ ⁷² 8. sz.	DPW ₁ ⁷³	DPW ₂ ⁷⁴ 10. sz.	DPW ₃ ⁷⁵	NPZ ⁷⁶ 10. sz.
Leo:	<u>師子宮</u>	師子宮	<u>師子宮</u>	師子宮	師子宮	師子宮	師子宮
Virgo:	女宮	女宮	女宮	童女宮	童女宮	雙女宮	雙女宮
Libra:	秤宮	秤宮	秤宮	秤宮	秤宮 ⁷⁷	秤宮	天秤宮
Scorpio:	蝎宮	蝎宮	蝎宮	蝎宮	蠍宮	蠍宮	天蠍宮
Sagittarius:	弓宮	弓宮	弓宮	弓馬宮	人馬宮	人馬宮	人馬宮
Capricornus:	磨蝎宮	摩蝎宮	磨蝎宮	摩蝎魚宮	摩蝎魚宮	摩蝎宮	摩蝎宮
Aquarius:	瓶宮	瓶宮	寶瓶宮	瓶宮	寶瓶宮	寶瓶宮	寶瓶宮
Pisces:	魚宮	魚宮	魚宮	魚宮	魚宮	雙魚宮	雙魚宮
Aries:	羊宮	<u>羊宮</u>	羊宮	<u>羊宮</u>	<u>羊宮</u>	<u>羊宮</u>	<u>天羊宮</u>
Taurus:	牛宮	牛宮	牛宮	牛宮	牛宮	牛宮	金牛宮
Gemini:	姪宮	男女宮	男女宮	女宮	男女宮	陰陽宮	陰陽宮
Cancer:	蟹宮	蟹宮	蟹宮	蟹宮	蟹宮	蟹宮	巨蟹宮

⁶⁸ *Songshi* 宋史 263.9101, 462.13518, Kotyk 2017a: 210.

⁶⁹ A különböző sorrendekről lásd Song 2016: 481–487. A felsorolás kezdő állatövi jegye lehet az Oroszlán, Kos, Skorpió, Halak, Mérleg.

⁷⁰ T21.1299: 0387b14–0388a04.

⁷¹ T21.1299: 0397b02–13. Ezen a listán a felsorolás sorrendje nem követi a hagyományos logikát, de a szerző megadja, hogy hányadik helyet foglalja el az adott jegy (itt zárójelben): Mérleg (7.), Vízöntő (11.), Oroszlán (5.), Nyilas (9.), Skorpió (8.), Halak (12.), Szűz (6.), Rák (4.), Ikrek (3.), Bak (10.), Kos (1.), Bika (2.).

⁷² T19.0966: 0343c14–17.

⁷³ T20.1191: 0846b26–28.

⁷⁴ T20.1191: 0880a07–9.

⁷⁵ T20.1191: 0884c04–0885b21.

⁷⁶ T21.1312: 0463a18–0464a28.

⁷⁷ Ebben a felsorolásban a Mérleg a Szűz előtt szerepel.

	WJZ ⁷⁸ 1. sz.	GRS ⁷⁹ 12. sz.	DMD ⁸⁰ 12. sz.	WHD ⁸¹ 12. sz.	ZZX ⁸² kb. 16. sz.
Leo:	獅子宮	<u>師子宮</u>	獅子宮	獅子宮	獅子宮
Virgo:	雙女宮	女宮	雙女宮	雙女宮	雙女宮
Libra:	天秤宮	秤宮	天秤宮	<u>天秤宮</u>	<u>天秤宮</u>
Scorpio:	— ⁸³	蝎宮	<u>天蝎宮</u>	天蝎宮	天蝎宮
Sagittarius:	人馬宮	弓宮	人馬宮	人馬宮	人馬宮
Capricornus:	磨蝎宮	摩蝎宮	磨蝎宮	磨蝎宮	磨蝎宮
Aquarius:	寶瓶宮	寶瓶宮	寶瓶宮	雙魚宮 ⁸⁴	寶瓶宮
Pisces:	<u>雙魚宮</u>	魚宮	雙魚宮	寶瓶宮	雙魚宮
Aries:	白羊宮	羊宮	白羊宮	白羊宮	白羊宮
Taurus:	金牛宮	牛宮	金牛宮	金牛宮	金牛宮
Gemini:	陰陽宮	男女宮	陰陽宮	陰陽宮	陰陽宮
Cancer:	巨蟹宮	蟹宮	巨蟹宮	巨蠚宮	巨蟹宮

A fenti táblázatból leolvasható, hogy a nyugati állatövi jegyek kínai elnevezései meglehetősen egységesek, ugyanakkor egyik forrás sem pontosan ugyanazt az elnevezés-listát nyújtja. Egyes állatövi jegyek mindenütt ugyanúgy szerepelnek (kivéve a NPZ-t, amely sajátos terminológiát használ): Oroszlán (*shizi* 師子), Mérleg (*cheng* 秤), Skorpíó (*xie* 蝎), Kos (*yang* 羊), Bika (*niu* 牛), Rák (*xie* 蟹). Az NPZ láthatólag arra törekszik, hogy mindegyik név éppen két írásjegyből álljon, így a máshol nem előforduló jelzők (gyakran az ‘Égi’) szerepelnek az egytagú nevek előtt: ‘Égi Mérleg’ (*tian cheng* 天秤), ‘Égi Skorpíó’ (*tian xie* 天蠍), ‘Égi Kos’ (*tian yang* 天羊), ‘Arany Bika’ [Ökör] (*jin niu* 金牛), ‘Hatalmas Rák’ (*ju xie* 巨蟹). Ennek a Song-kori törekvésnek egyetlen korábbi nyoma fedezhető fel: a Turfanban

⁷⁸ *Wujing zongyao (houji, zhaohou wu)* 武經總要 (後集, 占候五).

⁷⁹ T76.2409: 0087c04–09. Más összefüggésben ugyanez a lista megtalálható még ugyaneben a műben: 0095b12–15, illetve 0098a21–24.

⁸⁰ DZ 1224: 3.27a-b. Ugyanez a lista megjelenik még Li Jingyuan 李景元 Song-kori *Yuanyuan dao miaozhen jibian* 淵源道妙洞真繼篇.

⁸¹ DZ 508: 4a-b.

⁸² DZ 1450: 34.5a-b.

⁸³ Ebben a műben a Skorpíó hiányzik a felsorolásból.

⁸⁴ A Halak és a Vízöntő ebben a műben felcserélve szerepel.

talált egyik Tang-kori töredéken egymás mellett szerepel az ‘Égi Mérleg’ és az ‘Égi Skorpió’ kifejezés.⁸⁵ Egyértelműnek tűnik, hogy a taoista művek (pl. DMD, ZZX, WHD) is ugyanezt a logikát követik, bár a két írásjegyből álló elnevezések között találunk egyet, amely elsősorban a taoizmusra jellemző: *baiyang* 白羊 (‘fehér kos’), ugyanakkor az állami megrendelésre készített *Wujing zongyao* című hadászati enciklopédiában is ez szerepel.⁸⁶

A Bak jegyének elnevezése egységes abban, hogy mindegyik példa a mitikus vízilényt, a *makarát* adja vissza fonetikus átírásban, bár ennek mikéntje különbözik, néha egy művön belül is: *mojie* 磨竭 [XYJ₁, DMJ], *mojie* 摩竭 [XYJ₂, DPW₃, NPZ], két esetben pedig a hal szó is szerepel kiegészítésként: *mojie yu* 摩竭魚 (DPW₁₂). Szintén minimálisan különbözik a Vízöntő elnevezése: a víztartó edényt, korsót, vázát vagy vizeskancsót jelentő szó (*ping* 瓶; XYJ₁₂, DPW₁) gyakran kiegészül a díszítettségre vagy értékeségre utaló *bao* 寶 jelzővel (*baoping* 寶瓶; DMJ, DPW₂, DPW₃, NPZ). A Halak elnevezése szintén csak minimálisan különböző két változatban jelenik meg: általában pusztán a halként vagy halakként fordítható írásjegy (*yu* 魚), de két esetben explicit utalás történik arra, hogy egy pár halról van szó (*shuang yu* 雙魚; DPW₃, NPZ).

A legtöbb variációt a Szűz, a Nyilas és az Ikrek elnevezéseinél találjuk. A Szűz esetében egyrészt az alapvetően semleges jelentésű ‘nő, asszony, nem férjezett lány’ jelentésű szó (*nü* 女; XYJ₁₂, DMJ) szerepel, ennél specifikusabb a fiatal (és ennek következtében szűz) lány jelentésű összetétel (*tongnü* 童女; DPW₁₂), miközben az indiai asztrológiából ismert ‘két nőre’ utaló kifejezés (*shuang nü* 雙女) is előfordul kétszer (DPW₃, NPZ). A Nyilasnál szintén három változat található: az íj (*gong* 弓; XYJ₁₂, DMJ), illetve két kombináció: íj és ló (*gong ma* 弓馬, DPW₁), valamint ember és ló, vagy ember-ló (*ren ma* 人馬; DPW₂₃, NPZ). Ez utóbbi utalhat akár egy kentaur jellegű lényre is. Az előbbieknél is több változatban jelenik meg az Ikrek: egyrészt a házaspárok közötti testi kapcsolatra utaló kifejezéssel találkozunk (*yin* 姪; XYJ₁),⁸⁷ másrészt a ‘férfi és nő’ kifejezéssel (*nannü* 男女; XYJ₂,

⁸⁵ Hsia 1976: Fig. IV/1, Song 2016: 478.

⁸⁶ A zodiákus és a taoizmus kapcsolatáról lásd Sun – Gai 2015.

⁸⁷ Az írásjegy elvileg inkább a testi szabadosságra, bujaságra szokott utalni, de a magyarázatból egyértelmű, hogy házaspárról van szó, akik éppen testi kapcsolatuk miatt képesek gyermeket nemzeni (T21.1299: 0387c27: 其神如夫妻，故名姪宮，主胎姪子孫之事).

DMJ, DPW), egy esetben (talán tévedésből) csak a nő jelentésű szó (*nü* 女) szerepel (más listákon ez a Szűz jegyét jelenti), illetve talán a legérdekesebb az egymást kiegészítő és egymással szervesen egyesülő, a női és férfi princípiumot elvontabban megjelenítő *yin-yang* kettősség (陰陽; DPW₃, NPZ).

Összefoglalásképpen tehát elmondható, számos bizonyítékunk van arra, hogy a Tang-kori Kínában a Selyemút mentén elterjedő asztrális ismeretek elsősorban Indiából származtak, és az ezoterikus buddhizmus kulcsszerepet játszott ebben a folyamatban. Mind a bolygók, mind a zodiákusjegyek esetében alapvetően már Indiában megtörténtek azok a változások, melyek során a hellenisztikus asztrológia, részben iráni szűrőn át, az indiai rendszer szerves részévé vált, így ezután ez az indiaivá vált nyugati asztrológia került a Selyemút mentén Kínába, ahol szintén nyitottan fogadták, és bizonyos körökben a hagyományosan meglévő kínai asztrális ismeretek részévé, illetve azok kiegészítő rendszerévé vált.

A folyamat egyébként nem állt meg itt, hiszen a Tang-kor után a kitan (kitaj) Liao-dinasztia 遼 (907–1125) vagy a tangut Xixia-dinasztia 西夏 (1038–1227) alatt számos vizuális forrás bizonyítja, hogy ezek az ismeretek megőrződtek, illetve továbbfejlődtek a „sino-szféra” területein, konkrétan leginkább a buddhista Tejaprabhā kultuszában, továbbá jelentős hatást gyakoroltak a japán kultúrára is, amint ezt egyebek között a jelen tanulmány elején említett csillagmandalák bizonyítják.

Bibliográfia

- Cary, E. (trans.) 1914. *Dio's Roman History*. Vol. 3. London: William Heinemann, New York: MacMillan Co.
- Chen Huaiyu 陳懷宇 2007. „Cong shi'er shi shou dao shi'er jingmei: Nanbei chao Sui Tang fojiao wenxian zhong de shi'er shengxiao 从十二时兽到十二精魅：南北朝隋唐佛教文献中的十二生肖 [A tizenkét naptár-állattól a tizenkét démoni vadállatig: a tizenkét zodiákus állat a középkori buddhista szövegekben].” *Tang Yanjiu* 唐研究 13: 301–345.
- Cullen, Christopher 2011. „Translating 宿 *sukh/xiu and 舍 *lhah/she—‘lunar lodges’, or just plain ‘lodges’?” *East Asian Science, Technology, and Medicine* 33: 83–95.
- Gharib, Badri 2012. „Hafta.” *Encyclopædia Iranica*, XI/5: 530 (Online elérhetőség: <http://www.iranicaonline.org/articles/hafta-week-history-of-the-weekly-calendar-in-iran-1> (utolsó megtekintés: 2018.06.30.).
- Huber, M. E. 1906. „Études de littérature bouddhique VII: termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise.” *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* VI: 39–43.

- Kotyk, Jeffrey 2015. „Amoghavajra’s Xiuyao jing 宿曜經 (Buddhist Astrology Manual).” [Online elérhetőség: https://www.academia.edu/13456709/DDB_Amoghavajras_Xiuyao_jing_宿曜經_Buddhist_Astrology_Manual; utoljára megtekintve: 2018. május 24.]
- Kotyk, Jeffrey 2017a. *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty*. (PhD diss., Leiden University)
- Kotyk, Jeffrey 2017b. „Astrological Iconography of Planetary Deities in Tang China: Near Eastern and Indian Icons in Chinese Buddhism.” *Journal of Chinese Buddhist Studies* 30: 33–88.
- Kotyk, Jeffrey é.n. „DDB: Secrets of Seven-Planet Apotropaism 七曜攘災決 (Buddhist Astrology Manual).” [Online elérhetőség: https://www.academia.edu/16362590/DDB_Secrets_of_Seven-Planet_Apotropaism_七曜攘災決_Buddhist_Astrology_Manual_; utoljára megtekintve: 2018. június 22.]
- Mak, Bill M. 2014. „Yusi Jing – A treatise of “Western” Astral Science in Chinese and its versified version Xitian yusi jing.” *Sciamus* 15: 105–169.
- Mak, Bill M. 2015. „The Transmission of Buddhist Astral Science from India to East Asia: The Central Asian Connections.” *Historia Scientiarum* 24/2: 59–75.
- Markel, Stephen 1991. „The Genesis of the Indian Planetary Deities.” *East and West* 41: 173–188.
- McCoy, Michelle 2017. *Astral Visuality in the Chinese and Inner Asian Cult of Teja-prabhā Buddha, ca. 900-1300 AD*. (PhD diss., University of California)
- Morgan, Daniel Patrick 2016. „The planetary visibility tables in the second-century BC manuscript *Wu xing zhan* 五星占.” *East Asian Science, Technology, and Medicine [International Society for the History of East Asian Science, Technology, and Medicine (ISHEASTM)]* 2016: 17–60.
- Müller, F. W. K. 1907. „Die ‘persischen’ Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka.” *Sitzungsberichte der (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1907: 458–465.
- Niu Weixing 鈕衛星 2004. *Xiwang Fantian* 西望梵天. Shanghai: Shanghai Jiaotong Daxue Chubanshe.
- Panaino, Antonio 2016. „Planets.” *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016 (Online elérhetősége: <http://www.iranicaonline.org/articles/planets>, utolsó megtekintés: 2018. 06.30.)
- Russell-Smith, Lilla 2006. „Stars and Planets in Chinese and Central Asian Buddhist Art in the Ninth to Fifteenth Centuries.” *Culture and Cosmos* 10/1-2: 99–124.
- Sims-Williams, N. and D. Durkin-Meisterernst 2012. *Dictionary of Manichaean Texts*, vol. III, 2, *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*. Turnhout: Brepols.
- Sinclair, Iain 2016. „Coronation and Liberation According to a Javanese Monk in China: Bianhong’s Manual on the abhiṣeka of a cakravartin: Networks of Masters, Texts, Icons.” In: A. Aciri (ed.) *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 29–65.
- Skjærvø, Prods Oktor 1991. „Chinese-Iranian Relations viii. Persian Language and Literature in China. Iranian words in Chinese texts.” *Encyclopædia Iranica* V/5. Costa

- Mesa, CA: Mazda Publishers, 449–452. (Online elérhetőség: <http://www.iranicaonline.org/articles/chinese-iranian-viii>, utolsó megtekintés: 2018.06.30.)
- Song, Shenmi 2016. „The Twelve Signs of the Zodiac during the Tang and Song Dynasties: A Set of Signs Which Lost Their Meanings within Chinese Horoscopic Astrology.” In: John M. Steele (ed.) *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*. Leiden and Boston: Brill, 478–526.
- Sun Weijie 孙伟杰 – Gai Jianmin 盖建民 2015. „Huangdao shi'er gong yu daojiao guanxi kaolun 黄道十二宫与道教关系考论 [A zodiákus tizenkét jegye és a taoizmus kapcsolata].” *Zhongguo Zhixueshi* 中国哲学史 2015/3: 74–82.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 et al. (eds.) 1924–1934. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏经. 100 vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.
- Ten Grotenhuis, Elizabeth 1998. *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wei Bing 韦兵 2015. „Huangdao shi'er gong yu xingmingshu: wenren he tamen de mojie gong 黄道十二宫与星命术：文人和他们的摩羯座 [A zodiákus tizenkét jegye és az asztrológia: az írástudók és a Bak jegye].” *Wenshi Zhishi* 文史知识 2015/3: 28–37.
- Xia Nai 夏鼐 1976. „Cong Xuanhua Liao mu de xingtu lun ershiba xiu he huangdao shi'er gong 从宣化辽墓的星图论二十八宿和黄道十二宫 [A 28 ház és a 12 zodiákusjegye a Xuanhua-féle kitan sír csillagábrája alapján].” *Kaogu xuebao* 考古学报 1976/2: 35–58.
- Yano, Michio 矢野道雄 1986/2013. *Mikkyō senseijutsu: Sukuyōdō to Indo senseijutsu* 密教占星術：宿曜道とインド占星術 (Ezoterikus buddhista asztrológia: a Sukuyōdō és az indiai asztrológia). Tokyo: Toyoshoin.
- Zhao Shuwen 赵舒雯 2007. „Huangdao shi'er gong de zhongguohua wenti 黄道十二宫的中国化问题 [A zodiákus tizenkét jegyének sinizálódásáról].” *Beijing Daxue Yanjiusheng Xuezhì* 北京大学研究生学志 23/4: 65–73.

FERENCES TÉRÍTŐK ÉS A BUDDHIZMUS A DZSINGISZIDÁK KORÁBAN

KOVÁCS SZILVIA^{*}

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport)

A 13. században a Mongol Birodalom létrejöttének következtében Nyugat számára lehetségessé vált Kelet legtávolabbi területeinek közvetlen elérése,¹ a mongolok vallási politikája pedig a nyugati keresztény térítést tette lehetővé,² így a 13. század második felében és a 14. század folyamán számos nyugati utazott a Mongol Birodalom területén kereskedelmi és térítési céllal.

Rövidesen az utazók (kereskedők és térítők) beszámolóinak köszönhetően Nyugat azzal szembesült, hogy amit az európaiak még a 13. század első felében is meggyőződéssel hittek, azaz hogy az *orbis terrarum* jelentős része keresztény, nem igaz. Erre az időszakra a keresztény Nyugat többé-kevésbé tudatában volt a korabeli iszlám világ méreteinek, de azt csak a mongol hódítások következtében ismerte fel, hogy a keleti keresztények is (akik Róma szempontjából szkizmatikusok, azaz szakadárok voltak) sokkal többen vannak, mint korábban vélték. Miután a nyugatiak egyre távolabb értek utazásaik során, rájöttek, hogy a szkizmatikusok, a muszlimok, a zsidók és az ún. pogányok hite mellett más vallások is léteznek. Tulajdonképpen a 14. század elejére ráébredtek arra, hogy az ismert világ lakosságának csak töredéke keresztény. Egy 1332-ben született, vitatott szerzőjű műben, a *Directorium ad passagium faciendum*-ban például már az olvas-

^{*} A tanulmány megírását a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

¹ A dolgozatban használt Kelet, keleti az iszlám világtól Keletre levő területekre, míg a Nyugat, nyugati fogalom a középkori latin nyelvű Európára vonatkozik.

² A téma tetemes irodalmából újabban lásd Jackson 2005.

ható, hogy a kereszténység a lakott világ mindössze tizedét vagy huszadát alkotja.³

A pápák már sokkal korábban, tulajdonképpen IV. Incétől (1243–1254) kezdve arra törekedtek, hogy erre az újonnan felfedezett hatalmas világra is kiterjesszék fennhatóságukat. IV. Ince pápa kánonjogászként (Sinibaldo Fieschi) a keresztény–hitetlen kapcsolatok legfontosabb teoretikusa volt a középkorban, és az ő nevéhez köthető a mongolokkal való diplomáciai kapcsolatfelvétel kezdeményezése alig három évvel az Európa keleti részeit érintő mongol hadjárat vége (1242) után. IV. Ince és utódainak törekvése szorosan összefüggött azzal a 13. században egyre hangsúlyosabbá váló elmélettel, amely szerint a pápák felelőssége, hogy minden ember számára elérhetővé tegyék az üdvözülés lehetőségét,⁴ azaz a pápaság a szkizmatikusokat, a zsidókat, a muszlimokat, ezen felül pedig a Mongol Birodalom különböző vallású híveit is meg akarta nyerni a katolikus vallásnak.

A dolgozatban néhány olyan, a 13. század második, illetve a 14. század első felében tevékenykedő ferences térítő buddhizmusra vonatkozó utalásait vizsgálom, akik közvetlenül kapcsolatba kerültek valamilyen módon ezzel a vallással: Willelmus de Rubruk, Iohannes de Montecorvino, Andreas de Perugia (Andreas de Perusia), Odoricus de Pordenone és Iohannes de Mari gnolli leveleinek, illetve beszámolóinak a keleti vallások közül a buddhizmussal kapcsolatos részeit mutatom be. Ezután azt vizsgálom meg, hogy az ezekből származó információk hogyan jelentek meg a nyugati térítési stratégiákkal foglalkozó teoretikusok munkáiban,⁵ illetve hogy a nyugati keresz-

³ A mű szerzője lehetett Guillelmus Adam vagy az 1310-es években Keleten vele együtt utazó domonkos társa, Raymond Étienne. A forrást korábban tulajdonították Burchardus de Monte Sion nevű német domonkosnak is. A forrásban a vonatkozó részeket lásd Kohler 1906: 382, 384.

⁴ IV. Ince mongolok közé küldött legismertebb és legsikeresebb követe a Mongol Birodalmat 1245 és 1247 között beutazó Iohannes de Plano Carpini volt. Nála olvasható: „Ezért inti őket a pápa úr általunk, valamint levele által, hogy legyenek keresztényekké, és vegyék fel a mi Urunk Jézus Krisztus hitét, különben nem üdvözülhetnek” (Györfy 1986: 157–158; Wyngaert 1929: 105).

⁵ Rubruk 1253 és 1255 között térítési szándékkal utazott az Arany Hordában, de miután IX. (Szent) Lajos ajánlólevelét Batu fiának, Szártaknak az udvarában félrefordították, egészen Möngke nagykán (1251–1259) ordujáig, majd Karakorumig jutott. A francia királynak levélként írt úti beszámolója a középkorban nem volt ismert (mindössze öt kézírata maradt fent), csak a Rubrukkal személyesen találkozó Roger

ténység mennyire tekintette a buddhizmust a mongolok megtérítésében versenytársnak ázsiai missziója során. Míg Rubruk buddhizmussal való találkozása 1253 és 1254 folyamán a Nagy Mongol Birodalom (*Yeke Mongyol Ulus*) ujgurok és mongolok által lakott területein nagyon felületes volt, addig Montecorvino,⁶ Andreas de Perugia, Odoricus de Pordenone és Marignolli mind Indiában, mind pedig Kínában nemcsak találkozhattak a buddhizmus híveivel, de akár hosszabb ideig meg is figyelhették a vallásukat. E munkában azonban csak a kínai tapasztalataikról lesz szó.

Mielőtt a térítők buddhizmussal kapcsolatos beszámolóira rátérek, röviden tisztázni kell, hogy a korszak térítői, azaz a ferencesek és a domonkosok nem tekintették egyetlen, homogén, úgynevezett pogány tömegnek a Keleten élőket. Bár a középkori nyugatiak nem alkalmazták a buddhizmus, konfucianizmus, taoizmus vagy hinduizmus fogalmakat, ezekre többnyire összefoglalóan a bálványimádó (*ydolatras*) elnevezést használták, valójában gyorsan meglátták a különbséget, és elkülönítették egymástól az ún. pogányokat

Bacon *Opus majus*ában voltak olvashatók útjának tapasztalataiból származó információk. Iohannes de Montecorvino pápai legátusként 1289 nyarán indult el Kubiláj nagykan (1260–1294) udvarába. Három levele ismert, ezek közül egyet Indiában, kettőt (1305-ben és 1306-ban) pedig Hanbalikban, azaz Pekingben írt. E két levél hatására 1307-ben az egész mongolok lakta területre kiterjedő egyháztartomány érseke lett az 1330 körül bekövetkezett haláláig. Andreas de Perugia Montecorvino egyik suffraganeusaként Zajton (a mai Quanzhou) püspöke volt 1323 után, neki egy, a városból 1326 januárjában írt levelét ismerjük. Az 1318 és 1330 között Keleten, így Indiában, Kínában és talán Tibetben is utazó Odoricus de Pordenone úti beszámolója népszerű olvasmány volt a középkorban. Ennek köszönhetően, mintegy száz ismert kézírata mellett, már a középkorban lefordították olasz, francia és német nyelvre. Iohannes de Marignolli 1338-ban egy pápai követség tagjaként indult el a Yuan-dinasztia Kínájába. Visszatérte (1352) után kinevezték az itáliai Bisignano püspökévé, de valószínűleg soha nem foglalta el székét, mivel IV. Károly német-római császár káplánja és történetírója lett. Az uralkodó kérésére írta meg az egyetlen kéziratban fennmaradt *Cronica Boemorum* c. művét, amelynek különböző részeiben olvashatók a keleti útból szóló visszaemlékezések.

⁶ Montecorvino három említett levele közül az első, amelyet 1292. vagy 1293. december 20-án írt Indiából, azonban csak a hinduizmusról (az ökör szent állat; halottaikat elégetik) tesz említést, amit nem is tekint vallásnak: *Li omini di quella regione sono idolat[r]i e senza leggie, e senza lettera; e senza libri*. Azaz: „Annak a vidéknek az emberei bálványimádók, nincsenek törvényeik [azaz vallásuk], betűik és könyveik” (Wyngaert 1929: 342).

(*paganii*), valamint azokat a népeket, akiknek szerintük vallásuk van. Ez utóbbit a leggyakrabban a *lex* 'törvény' szóval jelölték, de mellette megjelenik a *secta* 'szekta' és a *fides* 'hit' megnevezés is a csak később általánossá váló *religio* helyett. A középkori írástudók felfogása szerint egy vallásnak van szent könyve (könyvei), szerzetessége, liturgikus ciklusa és egyházi hierarchiája. Ennek megfelelően, amennyiben hiányzott valamelyik tényező, akkor az adott népnek „csak” vallási hagyományai voltak, nem pedig vallása, azaz *lexe*.⁷ Néhány példa a két kategória, azaz a pogányok és a vallással rendelkező népek elkülönítésére: a ferences Rubruk, aki elsőként utazott a mongolok közé 1253 és 1255 között térítési céllal, a moksa mordvinokról azt állítja, hogy semmiféle törvényt nem követnek (azaz nincs vallásuk), teljesen pogányok (*...sunt sine lege, pure pagani*).⁸ Vagy a mongolokról Dzsingisz kán felemelkedése előtti időre vonatkozóan a következőket írja: „...a legnagyobb szegénységben éltek, nem volt kapitányuk, és nem ismertek törvényt [azaz vallás nélkül voltak] a varázslásokon és jövőndöléseken kívül, melyekre e tájakon valamennyien hallgatnak.” (*...Moal, qui erant pauperrimi homines sine capitaneo et sine lege, exceptis sortilegiis et divinationibus, quibus omnes in partibus illis intendunt.*)⁹ Ezzel szemben például a muszlimoknak van vallásuk, ugyanis a volgai bolgárok iszlám hite kapcsán megjegyzi: „Csak azon csodálkozom, ki az ördög vihette oda Mohamed vallását.” (*Et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi.*)¹⁰

¹⁷ Ristuccia (2013: 171–173) úgy véli, hogy pontosabb lenne „kínai vallásról” vagy „indiai vallásról” beszélni, mert a középkori nyugatiak úgy gondolták, hogy mindegyik területnek megvan a maga vallási hagyománya. Ez helytálló a középkor egy jelentős részében, amikor az ezeken a területeken gyakorolt vallásokról leginkább az ókori szerzőktől átvett tudással rendelkeztek. A mongol hódítás után ez a helyzet kissé megváltozott, és ha nem is használták a fenti terminusokat, és nem is ismerték mélyrehatóan a különböző vallásokat, és néha félre is értették tanításaikat, az bizonyos, hogy megláttak némelyeket a köztük levő különbségekből, ennek ellenére mivel a különböző vallásoknak csak a külső megnyilvánulásait tudták értelmezni, a hinduizmus, taoizmus, buddhizmus hívei mind bálványimádók voltak. A tanulmányban a könnyebb érthetőség miatt mégis a buddhizmus fogalmat használom, ahol pedig nem lehet eldönteni, hogy ténylegesen erről a vallásról van-e szó, a forrásban szereplő terminust tüntetem fel, és jelzem, hogy más elképzelés is lehetséges.

¹⁸ Wyngaert 1929: 198; Györffy 1986: 235; Jackson – Morgan 1990: 111.

¹⁹ Wyngaert 1929: 207; Györffy 1986: 244; Jackson – Morgan 1990: 124.

¹⁰ Wyngaert 1929: 212; Györffy 1986: 252; Jackson – Morgan 1990: 131.

Mint a következőkben látni fogjuk, a nyugati térítők szerint a pogány mordvinoktól és indiaiaktól eltérően a kínaiaknak a muszlimokhoz hasonlóan valásuk van.

A térítők közül Rubruk az, akit beszámolója alapján talán a legjobban érdekeltek a Mongol Birodalom népeinek vallásai, így viszonylag részletesen írt a Kelet egyházáról és annak papjairól, akikről azonban rendkívül rossz véleménnyel volt.¹¹ Érdeklődését és műveltségét bizonyítja, hogy nemcsak azt ismerte fel, hogy az ókori *Seres* azonos Kínával (*...magna Cataia qui antiquitus, ut credo, dicebantur Seres*),¹² de neki köszönhető a buddhizmusról szóló első nyugati, középkori beszámoló. A buddhizmus szó természetesen nem szerepel a beszámolójában, *tuinokat* (a magyar fordításban *tojin*), illetve bálványimádókat (*ydolatra*) említ.¹³ A *tojin* (*tōyin*) szó magyarázatával Doerfer részletesen foglalkozott,¹⁴ most talán elég annyit megemlíteni, hogy a *daoren* 道人 ('az út embere') fogalomból magyarázható. Rubruknál ez vonatkozik a papokra és a hívekre egyaránt.¹⁵ Buddhistákkal először a valamikori Ujgur Kaganátus területén levő Kajalig városában (a mai kelet-kazahsztáni Kapalbán) találkozott, akikről azt írja, hogy sok szektájuk van Keleten. Ebben a városban látta először templomaikat is, amelyekről kezdetben azt hitte, hogy a keresztényeké. A városban három „bálványtemplom” (*Tres ydolatrias*; más helyen *templum*, ill. *templum idolorum*) is volt, ezek közül kettőt látogatott meg, hogy megtekintse „oktalanságait” (*ut viderem stultitias eorum*).¹⁶ Anélkül, hogy részletesen bemutatnám

¹¹ Egyébként ő a IX. (Szent) Lajosnak írt levelében következetesen nesztoriánust (*nes-torinus, nestoriani, nestorini*) alakot használ. A Kelet egyházával kapcsolatos tévedéseinek, illetve előítéleteinek elemzését lásd Jackson 1994: 60–63.

¹² Wyngaert 1929: 236, Györffy 1986: 274, Jackson – Morgan 1990: 161.

¹³ Wyngaert 1929: 238, Györffy 1986: 277, Jackson – Morgan 1990: 164 et passim.

¹⁴ Doerfer 1965: 648–651.

¹⁵ Ez azzal magyarázható, hogy a mongoloknak nem voltak fogalmaik a hívők és a vallási specialisták elkülönítésére. Úgy tűnik, hogy a mongolok valójában a *toyin* 'buddhista', az *erke'ün* 'keresztény' fogalmakkal csak a vallási specialistákra utaltak, nem pedig az adott vallási közösségre. Egyetlen kivétel a muszlimokkal kapcsolatban jelenik meg, ebben az esetben a *sarta'ul* (szartaul) általában a hívőkre, míg a *dashman* (a perzsa *dānishmand* 'bölcse' szóból) a vallási specialistákat jelölte (Jackson 2005: 256–257).

¹⁶ Wyngaert 1929: 227, 291–292, Györffy 1986: 266, 337–338, Jackson – Morgan 1990: 149–150, 228–229 et passim.

a buddhista templomokról szóló leírását,¹⁷ néhány példával utalok arra, hogy az ott látottakat – egyáltalán nem meglepő módon – mennyire a keresztény kulturális szűrő segítségével magyarázza levele címzettjének. Ilyen többek között, amikor azt írja, hogy az ember, akivel a templomban találkozott, kezén „fekete tintával festett keresztet hordott”, Rubruk ennek láttán rögtön arra következtetett, hogy az illető keresztény. Valójában feltehetően szvasztikát láthatott, ami a buddhizmusban több mindent szimbolizál (pl. a földet mint elemet, vagy Buddha szívét, Kínában a jólétet és hosszú életet stb.). Aztán beszámol egy szoborról, amelyet szárnyakkal ábrázolnak, mint Szent Mihályt.¹⁸ Ez pedig valószínűleg egy jidam (*yi-dam*) lehetett, azaz a védőistenségek egyike, akiket a tibeti buddhizmus egyik ága (*nying-ma-pa*) gyakran ábrázol szárnyakkal. Vagy más szobrokat ujjait áldásra emelő püspököknek látott, ezek pedig feltehetően Buddha- vagy bódhiszattva-ábrázolások lehettek.¹⁹ Egy további példa, hogy a Mongol Birodalom központjának, Karakorumnak egyik bálványimádó templomában látott egy „főbálványt... [amely] olyan nagy volt, mint amekkorára Szent Kristófot szokták festeni” (*principale ydolum, quod ego vidi apud Caracarum ita magnum sicut pingitur beatus Christoforus*).²⁰ Szent Kristóf, aki valószínűleg mitikus személy, a hagyomány szerint több mint 6 méter magas kánaánita volt, és a középkori ikonográfiában óriásként ábrázolták. Rubruk hallott továbbá egy kétnapi járóföldről is látható „bálványról”. Talán egy óriás Buddha-szoborról beszélt neki a Kínából jött szemtanú. Egyébként Szent Kristóf mindazon nyugatiak számára összehasonlítási alap, akik említést tesznek a Keleten látott óriás szobrokról.²¹

¹⁷ Ezt lásd Wyngaert 1929: 228–232, Györffy 1986: 267–270, Jackson – Morgan 1990: 151–156.

¹⁸ Wyngaert 1929: 228–232, Györffy 1986: 266–267, Jackson – Morgan 1990: 151.

¹⁹ Bár erre más magyarázat is van. Jackson (1994: 69–70) felveti, hogy ez a bálvány-templom, ami úgy tűnik, hogy nem olyan, mint a rögtön utána leírt másik, Rubruk által meglátogatott buddhista templom, lehetett egy manicheus szentély, az ember, akivel beszélt, pedig manicheus. A kereszt, akárcsak a szárnyas alak ismert volt a Máni alapította vallás ikonográfiájában, az áldást osztó kéztartásra emlékeztető mozdulat pedig nemcsak a buddhizmusban (mint a tanítások átadásának kéztartása, *vitarka mudrā*), de a manicheus művészetben is jelen volt.

²⁰ Wyngaert 1929: 228–229, Györffy 1986: 268, Jackson – Morgan 1990: 152.

²¹ Így Odoricus előbb egy Koromandel-partvidéken látott szoborról írja, hogy olyan nagy, mint amilyennek Szent Kristófot szokták a festők ábrázolni (Wyngaert 1929:

Rubruk emellett leírást adott a buddhista szerzetesi közösségek ruházatáról, életéről, például leírja a buddhista imafüzért (szanszkrit *mālā*; tibeti *thengwa*), valamint hogy annak morzsolása közben az „*On man baccam*”, azaz „Isten te tudod” szavakat mormolják. Itt nyilván félreértett valamit, és a tolmácsa is tévedett, hiszen helyesen „*Om mani padme hum*” a mantra, amelynek megközelítő jelentése: „Üdvözlégy drágakő a lótoszban!”²² Azonban a buddhizmus lényegi tanítását, az egy lélekvándorlás kivételével nem értette meg. A Möngke nagykán (1251–1259) ordujában az uralkodó utasítására 1254. május 30-án rendezett vallási vita, ahol Rubruk egy Kínából érkező *tojinnal* vitatkozott, valójában parttalan volt, és bár Rubruk szerint ő került ki győztesen, számos kérdés merült fel a vita leírásának hitelességével kapcsolatban.²³ Végül maga Rubruk is elismerte, hogy a vita végén győzelme hatására senki nem akart keresztény lenni.²⁴

Meg kell említeni Rubruk buddhizmussal kapcsolatos két alapvető tévedését is. Egyrészt a buddhizmus ujjurok által gyakorolt változtatát tévesen összekapcsolja a mongolok sámánizmusával,²⁵ másrészt pedig a manicheizmus dualisztikus elképzelését a buddhistáknak tulajdonítja.²⁶

Mintegy negyven évvel később, 1293-ban vagy 1294-ben a Yuan-dinasztia birodalmának központjába, Hanbalikba (a mai Pekingbe) érkezett az ugyancsak ferences Iohannes de Montecorvino. Őt 1307-ben térítési sikerei hatására az egész mongolok uralta világ területére kiterjedő fennhatóságú

442), később egy zajtoni kolostor bálványairól írja, hogy azok egy kivétellel legalább olyan hatalmasak voltak, mint Szent Kristóf (Wyngaert 1929: 460).

²² Wyngaert 1929: 229–231, Györffy 1986: 268–270, Jackson – Morgan 1990: 153–154.

²³ Erre lásd Kedar (1999: 162–183) tanulmányát. Ilyen egyebek mellett a taoizmus képviselőinek hiánya, ami azért is furcsa, mert alig egy évvel később Möngke a buddhisták és taoisták között kezdeményezett hasonló vitát, testvére, Kubiláj (1260–1294) pedig 1258-ban elnökölt egy ilyent. Az is furcsa, hogy a *tojin* arról akart vitatkozni, „hogyan jött létre a világ”. A világ létrejöttének vagy teremtettségének kérdése aligha érdekelhette a buddhistákat. A másik téma azonban, vagyis hogy „mi lesz a lélekkel a halál után”, már elképzelhető.

²⁴ A vitát lásd Wyngaert 1929: 294–297, Györffy 1986: 341–345, Jackson – Morgan 1990: 231–235.

²⁵ Ennek leírását lásd Wyngaert 1929: 300–305, Györffy 1986: 349–354, Jackson – Morgan 1990: 240–245.

²⁶ Wyngaert 1929: 295, Györffy 1986: 342, Jackson – Morgan 1990: 232. A tévedések magyarázatát lásd Jackson 1994: 66–69.

egyházi tartomány első érsekének nevezte ki V. Kelemen pápa (1305–1314). Figyelemre méltó, hogy Montecorvino 11-12 éves kínai tartózkodása után alig tesz említést a birodalomban létező vallásokról, illetve azoknak a híveiről. 1305 és 1306 elején írt két levelében különböző tevékenységei és térítési sikerei mellett gyakorlatilag csak a Kelet egyházának híveivel (*nestoriani*) való gondjairól számol be. A Hanbalikból 1305-ben írt első levelében mindössze annyit ír, hogy a császár a bálványimádásban már túl megöregedett (*qui tamen nimis inveteratus est in ydolatria*). Szóhasználatát figyelembe véve ez a buddhizmusra vonatkoztatható, ugyanis más esetben pogány fiúkról ír, akik, mielőtt tanítani kezdte őket, nem ismerték a vallást (*Pueros filios paganorum... qui nullam adhuc cognoscebant legem*).²⁷ A második, ugyancsak Hanbalikból, 1306 elején írt levelében van egy egy- mondatnyi rész, amely alapján úgy tűnik, felismerte, hogy a Yuan-dinasztia Kínájában több vallás is van: „Ezek a területeken sok különböző hitű bálványimádó szekta van, és sok különböző szektából való szerzetes, akik különböző ruhákat viselnek, és sokkal nagyobb szigorúság és obszervancia szerint élnek, mint a latin (azaz a nyugati) szerzetesek” (*In istis partibus sunt multe septe²⁸ ydolatrarum diversa credentium, et sunt multi religiosi de diversis septis, diversos habitus habentes, et sunt multo maioris austeritatis et observantie quam religiosi latini*).²⁹ Tehát Montecorvino észlelte a különbséget a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus között, vagy pedig a taoizmus, illetve a buddhizmus különböző iskolái között. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a források alapján ő maga a térítési sikereit valójában a Kelet egyházához tartozó öngütők, illetve a bizánci keresztény alánok és a nyugati latin tanítástól ugyancsak eltérő keresztény örökök között érte el.

Az egyik suffraganeusának, Andreas de Perugiának, akit 1307-ben küldött a pápa Hanbalikba, hogy érsekké szenteljék Montecorvinót, ugyancsak ismert egy 1326 januárjában Zajtonból (ma Quanzhou) küldött levele. Ebben a ferences püspök, miután leírja, hogy a birodalomban különböző nemzetekhez tartozó és mindenféle vallású népek élnek, amelyek mindegyi-

²⁷ Wyngaert 1929: 346, 347. Ráadásul Kubiláj utódáról ismert, hogy buddhista volt (Grousset 1970: 299).

²⁸ Vagy a *secta* helyett áll, vagy pedig *saeptum* 'körülkerít, körülfog, klauzúra', azaz elkerített vallási helyre, kolostorra vagy templomra utal (Ristuccia 2013: 184–185).

²⁹ Wyngaert 1929: 354.

kének engedélyezett, hogy saját vallása szerint éljen (*sunt gentes de omni natione ... de omni septa. Et conceditur omnibus et singulis vivere secundum septam suam*), érdekes módon azt emeli ki, hogy a zsidók és a muszlimok közül senkit nem tudtak megtéríteni (*de iudeis et sarracenis nemo convertitur*), és habár a bálványimádók közül nagyon sokakat megkeresztelnek (*de ydolatris battizantur quam plurimi*), azonban azok megkeresztelkedésük után nem jártak egyenesen a kereszténység útján, azaz nem voltak igaz keresztények.³⁰ Leveléből úgy tűnik, hogy Andreas a Yuan-dinasztia vallási engedékenységében látta a nyugati keresztény térítők sikertelenségének egyik okát.

A 14. század nagy ferences utazója, Odoricus de Pordenone Nyugatra való visszatérte után a maga diktálta *Relatio*-jában annak ellenére is meglehetősen szűkszavú a Kínában gyakorolt vallásokat illetően, hogy több évet töltött a Yuan-dinasztia birodalmában, csak Hanbalikban három évig élt, és saját bevallása szerint a kán számos ünnepségén jelen volt.³¹ Arról azonban beszámol, hogy Zajtonban számos bálványimádó kolostor van, ezek közül egyben, amelyet ő is meglátogatott, háromezer szerzetes és tizenegyezer bálvány volt. E bálványok közül egy kisebb kivételével mindegyik olyan nagy volt, mint Szent Kristóf. Azt is leírja, hogy hogyan mutatnak be étel-áldozatot ezeknek a bálványoknak.³² Valószínűleg a 7. században alapított és Quanzhouban ma is álló Kaiyuan si-t 開元寺 (Kaiyuan templomot) látogathatta meg.³³ Még egy Kínára vonatkozó részletet érdemes megemlíteni a *Relatio*-jából, ekkor Odoricus a kelet-kínai partvidéken levő Campsayban (ma Hangzhou) volt, ahol egy a ferencesek által a kereszténységnek megnyert magas rangú előkelő vendégszeretetét élvezte. Ez az előkelő egy nap csónakba ültetve a ferencset elvitte a helyiek egy nagy kolostorába, ahol egy gong hangjára számos különböző állat sereglett össze, majd visszavonultak a maguk helyére. Amikor Odoricus rákérdezett a látottakra, azt a választ

³⁰ Wyngaert 1929: 376.

³¹ Wyngaert 1929: 474.

³² Valójában Odoricus úgy értelmezi a látottakat, mint az istenek „etetését” (*...diis dant ad comedendum*). A felajánlott ételeket forró edényben kell elhelyezni, hogy azok gőze az idolk arcáig szálljon, ezt ők a bálványok étkezésének tekintik (*que ipsi pro comestione istorum ydolorum esse dicunt*), utána a szerzetesek megeszik az ételeket (Wyngaert 1929: 461).

³³ Wyngaert 1929: 460.

kapta, hogy azok az állatok elhunyt előkelők lelkei, és amennyiben nemes volt egy ember, a lelke nemes állat testébe költözik, de a parasztok lelke hitvány állatok testébe költözik és lakozik.³⁴ Ez a keleti lélekvándorlás egyik legkorábbi leírása az európai irodalomban.

Végül még egy ferencest érdemes megemlíteni, aki nem sokkal a Yuan-dinasztia 1368-ban bekövetkező bukása előtt járt Hanbalikban pápai követként, nevezetesen Iohannes de Marignolli.³⁵ Marignolli és társai 1338 végén indultak el Avignonból keleti útjukra, és 1353-ban tértek vissza Indián és Srí Lankán keresztül Nyugatra. Marignolli, aki ugyancsak hosszabb ideig volt Kínában, és magában Hanbalikban is eltöltött három-négy évet 1342 és 1345 között, mégis alig ír valamit az ott történekekről. A tanulmány témáját illetően ezen kevesek közé tartozik írásának az a része, amelyben a sok és dicső vitáikat említi Hanbalikban, ezeket azonban meglepő módon zsidókkal folytatták. Legalábbis őket emeli ki, más vallásokat azonban pontosan nem nevez meg (*disputaciones facte contra Judeos et alias sectas multe et gloriose*).³⁶ A buddhizmusra először campsayi (azaz hangzhoui) tartózkodása során utal, viszont később az indiai és Srí Lanka-i útja során úgy tűnik, hogy ráébredt a hinduizmus, illetve a buddhizmus közötti különbségekre is. (Az indiai és Srí Lanka-i tapasztalataira azonban most nem térek ki.)

Visszatérve arra, hogy Marignolli mit is látott Kínában: amikor Campsay nagyságáról és gazdagságáról ír, megemlíti a bálványtemplomokat, ahol 1000 és 2000 szerzetes él együtt (*...ydolorum templis, ubi sunt mille et duo millia religiosi simul habitantes*).³⁷ A krónikája egy másik helyén is kitér

³⁴ Wyngaert 1929: 465–467. *Hec animalia sunt anime nobilium virorum... Unde sicut unus illorum fuit nobilis homo, sic eius anima in aliquod ipsorum animalium ipsa intrat nobilium; anime vero rusticorum hominum animalia vilia intrant et habitant* (Wyngaert 1929: 467).

³⁵ A pápai követség tulajdonképpen válasz volt a császár és alán testőrei 1338 elején Avignonba érkező követségére. Az utolsó Yuan-császár Toghon Temür (1333–1368) követségének az volt a célja, hogy megnyissa az utakat a császári és a pápai udvar közötti követségek számára. Ugyanakkor az uralkodó a pápa áldását kérte, valamint azt, hogy mindig említse meg nevét imáiban, és keresztény alán alattvalói kérését ajánlotta XII. Benedek pápa (1334–1342) figyelmébe. Emellett ajándékokat is kért: napnyugati paripákat és más csodálatos dolgokat (*occasu solis equos et alia mirabilia*) (Wadding 1733: 209).

³⁶ Emler 1882: 496, Wyngaert 1929: 529.

³⁷ Emler 1882: 500, Wyngaert 1929: 536.

a városban tapasztaltakra, és azt írja, hogy a már említett nagyon híres campsayi kolostorban sok rettenetes állatot tartanak, amelyekről azt hiszik, hogy az elhunytak lelkei (*in illo famosissimo monasterio, ubi sunt tot monstruosa animalia, que credunt esse animas defunctorum*). Ezt az elképzelésüket ugyan elutasítja, és állítja, hogy azok a szörnyek nem emberek, hanem olyanok, mint a majmok (*ista monstra homines non sunt, ... sed sunt sicut symie quas*). Ugyanakkor kiemeli, hogy egyébként a kolostor lakói életüket a vallásos szabályoknak, az imáknak és a böjtnek szentelik, olyannyira, hogy ha az igaz hitet követnék –, Montecorvinóhoz hasonlóan – úgy véli, szigorúbb lenne a szabályzatkövetésük és az önmegtartóztatásuk, mint a nyugati szerzeteseké (*alias vita illorum in religiosus moribus et oracionibus contenta et ieiuniis, si essent in vera fide, excederet omnem observanciam et continentiam nostram*).³⁸ Marignolli Campsay kapcsán még elmondja, hogy a város templomában nagy tiszteletben tartják a szűz képmását, és az első hónap újholdjakor (azaz februárban, ami az első hónap a cathaybelieknél) az új évi ünnepséget nagy ünnepélyességgel ülik meg, egész éjszaka gyertyákat égetve.³⁹ Az általa említett szűz valószínűleg a Gyerekhozó Guanyin bódhizsattva lehet,⁴⁰ és úgy tűnik, hogy összemosza a lampionünnepel záruló kínai holdújévet Guanyin születésnapjának ünnepével.⁴¹

A következő kérdés, hogy mennyi jelent meg ezekből a buddhizmusra vonatkozó információkból a nyugati térítés elméleti munkáiban? Mint látni fogjuk, nem sok. A 13–14. század ferences térítőinek nem voltak olyan kidolgozott térítési módszerei, mint későbbi jezsuita társaiknak.⁴² Pedig

³⁸ Emler 1882: 510, Wyngaert 1929: 548–549. Montecorvino vonatkozó részét lásd Wyngaert 1929: 354; vö. Rubruk: „Az említett népek bálványainak papjai valamennyien bő sárga selyemköpenyt viselnek. Akadnak közöttük remeték is – mint megtudtam – az erdőkben s a hegyeken; ezek csodálatos és szigorú életmódot folytatnak” (Wyngaert 1929: 237; Györffy 1986: 276; Jackson – Morgan 1990: 163).

³⁹ Emler 1882: 587; Wyngaert 1929: 559.

⁴⁰ Guanyinnak több ünnepnapja is ismert: születésnapja a kínai holdév második hónap 19. napján, a hatodik holdhónap 19. napján megvilágosodása és halála napja, míg egy másik ünnepe a kilencedik hónap 19. napján van (Yü 2001: 79, 359).

⁴¹ Bár meg kell jegyezni, hogy minden tizedik évben az első holdhónap 19. napján Mulian-drámát mutatnak be Guanyin tiszteletére rendezett ünnepségen (Hou 2002: 34).

⁴² A jezsuiták térítési módszeréről lásd Salát 2013: 345–351. A tanulmányban említett térítési technikák a következők: 1. alkalmazkodás; 2. az európai tudomány közvetítőként való alkalmazása; 3. evangelizáció „fentről lefelé”; 4. a kínai értékek elfogadása.

a két koldulórend teoretikusai a 13–14. század folyamán minden olyan információt igyekeztek összegyűjteni a korai híradásokból, amelyekről úgy vélték, hogy szükségesek lehetnek a mongolok megismeréséhez és megtérítéséhez. Buddhizmusra utalást azonban csak két olyan szerzőnél találtam, akik a térítés elméletével is foglalkoztak a korban. Az egyik a domonkos Riccoldo da Monte di Croce (1243 k.–1320) volt, aki bár az ilkánok birodalmában találkozott is baksikkal (*boxitas*, *baxite*), azaz buddhista szerzetesekkel,⁴³ nem foglalkozik részleteiben a vallással.⁴⁴

A ferences Roger Bacon (1214 k.–1292 k.) volt az, aki nemcsak azt érte meg, hogy a missziós tevékenységhez szükség van a vallások megkülönböztetésére, hanem csoportosította is azokat. A csoportosítással tulajdonképpen szempontokat, stratégiát akart adni a sikeres térítéshez. Bacon hat

Ezek közül többet is igyekeztek alkalmazni a ferencesek is, némelyiket tudatosan, másokat kevésbé. Az egyik ilyen tudatos törekvés az elit megnyerése volt, a másik ilyen pedig a helyi hagyományok számukra elfogadható elemeinek beillesztése a tevékenységükbe. Erre utal, hogy Montecorvino az egyik Hanbalikba épített kápolnára piros keresztet helyeztetett (*crucem rubeam desuper in sublimi positam*) (Wyngaert 1929: 353). Másik két elemre ugyan nincs adatom a kínai térítéssel kapcsolatban, de az ismert, hogy 1365-ben a térítők Kaffában és Konstantinápolyban engedélyt kaptak szakáll viselésére (Golubovich 1927: 112–113). A jezsuiták által alkalmazott módszert, illetve a jezsuita „alkalmazkodás” fogalom különböző jelentéséről lásd még Prieto 2017: 395–414. Ez utóbbi tanulmányt köszönöm Prof. Korvin Gábornak.

⁴³ Doerfer 1965: 271–277.

⁴⁴ Olyanokat ír róluk, hogy azok a bálványok papjai, Indiából valók, bölcsek, jól rendezettek és nagyon szigorúak a szokásokban: ismerik a mágiát, támaszkodnak a démonok tanácsaira és támogatására, jósolnak. Azt is mondják, hogy közülük egy nagyobb tud repülni, de kiderült, hogy ez nem igaz, csak sétált a föld felett, anélkül, hogy azt érintette volna, amikor pedig leült, lebegett. Sok istenük van, egyesek szerint háromszázhatvanöt, mások szerint száz *tümennyi* (egy *tümen* tízezret jelent), ennek ellenére egyetértenek abban, hogy egy főisten van. Azt állítják, hogy a keresztények testvérei, ugyanabból a rítusból és szektából valók, bár nem ismerik Krisztust. Náluk nem volt özönvíz, és hogy a világ már több mint harmincezer éve létezik. Azt is mondják, hogy minden ezredik és minden tízezeredik évben mindig új bálványt vésnek kőbe (Laurent 1873: 117). Bár azt hozzá kell tenni, hogy a Riccoldo da Monte di Croce nevéhez köthető művek közül ez a *Liber peregrinationis*, amelyben a buddhistákkal való találkozásáról olvashatunk, valójában a közel-keleti útvjáról szóló beszámoló, nem pedig a térítő társainak szánt gyakorlati tanácsokat is tartalmazó írás, mint a *Libellus ad nationes orientales*.

fő vallást (*sectae principales*) különböztetett meg: a szaracénokét (azaz az iszlámot), a tatárokét, vagyis a mongolokét (mint külön vallást), a pogányokét, a bálványimádókét (vagyis a buddhizmust), a zsidókét és a keresztényekét.⁴⁵ Ez után pedig rátér e hat fő vallás túlvilágképzeteinek ismertetésére. Ahogy a buddhistákkal kapcsolatos forrása, Rubruk, ő is sok szempontból félreértette a vallást. Így a bálványimádókról azt állítja, hogy a túlvilági életben is elvárják, hogy rendelkezzenek azokkal a javakkal, mint ebben a világban, és nem ismerik a lelki javakat. Törvényeik pedig nem tiltják az evilági javak keresését, és abban sem hisznek, hogy ez megfoszthatja őket az eljövendő élettől. Ugyanakkor kiemeli, hogy papjaik tisztasági fogadalmat tesznek, és örömeiket lelik a fényűzés élvezeteinek maguktól való megvonásában.⁴⁶

A bálványimádók egy másik helyen a pogányok után (akik a legkevesebbet tudnak Istenről, papságuk sincs, de minden ember alkot magának egy istent saját kedvére, és azt imádja, illetve annak áldoz, akinek akar) és a tatárok (akik egy Istent tisztelnek és imádnak mindenhatóként) között a második helyen szerepelnek. Ugyanis Bacon szerint bár „zsinagógáik és nagy harangjaik vannak, mint a keresztényeknek”, amivel összehívják az istentiszteleteikre és bizonyos imákra és meghatározott áldozatokra őket (*synagogas et campanas magnas, sicut Christiani, quibus vocantur ad suum officium, et orationes certas et sacrificia determinata*), úgy tartják, hogy sok isten van, de egyik sem mindenható.⁴⁷ Mivel kézzel készült képeket és égi-

⁴⁵ Bridges 1897: 367. Már ezen a helyen megemlíti, hogy mindegyik fő vallásnak vannak elágazásai, így a bálványimádóknak is. Ezt azonban csak később részletezi, ekkor azt írja, hogy a bálványimádóknak vannak különböző szektái (*Idololatrae habent sectas diversas*), akiket *inguresnek*, azaz ujguroknak neveznek, akiktől a tatárok írása származik, és akik azt tartják, hogy csak egy isten van, ezt azonban sok más bálványimádó nem osztja (Bridges 1897: 383). Vö. Rubruk azon részeivel, ahol az ujgurok egyistenhívő szektájáról ír (Wyngaert 1929: 233, 237, 297, Györffy 1986: 270, 272, 344–345, Jackson – Morgan 1990: 155, 157, 234). Ugyancsak Rubruktól származik, hogy a tatárok az ujgurok betűit vették át (Wyngaert 1929: 231, 233, Györffy 1986: 270, 272; Jackson – Morgan 1990: 154, 157). Rubruk téved azonban, amikor azt hiszi, hogy a mongolok mind az ujgurok vallását követik (Wyngaert 1929: 232, Györffy 1986: 271, Jackson – Morgan 1990: 156).

⁴⁶ Bridges 1897: 369.

⁴⁷ Bridges 1897: 370, 386–387; művének korábbi részében is említést tesz arról, hogy a bálványimádóknak templomaik és nagy harangjaik vannak (Bridges 1900: 373).

testeket imádnak, olyanok (*quod Idololatrae imagines manu factas et coelestes venerantur*), mint a pogányok.⁴⁸ Amikor pedig a különböző nem keresztény vallású népek közötti térítéssel foglalkozik, akkor úgy véli, hogy azt a pogányokkal és a bálványimádókkal kell kezdeni, mert csak e két csoport tagjai nem fogadják el az egy teremtő és minden létező kormányzójának létét. Azonban sem a pogányok, sem a bálványimádók bölcsei nem tudnak érvelni létezése ellen, azaz a pogányok és a bálványimádók cáfolhatók meg a legkönnyebben, és ebben a keresztény térítők a többi vallás tanítására is támaszkodhatnak. Itt Bacon feltehetően arra a rubruki vitára utal, amelynek sikerességére vonatkozóan, mint már fentebb volt szó róla, kételyek merültek fel.⁴⁹

Bacon „bálványimádókról” való információi, mint már utaltunk rá, mind attól a Rubruktól származtak, aki bármennyire is érdeklődött a Mongol Birodalom vallásai iránt, és bármennyire is képzett volt teológiailag, nem értette meg a buddhizmus tanítását. Ennek oka részben a nyelvtudás hiánya volt, de valójában a kevés és felszínes találkozása a buddhizmus híveivel sem tette lehetővé, hogy a bonyolult vallási tanítást megértse az egy lélek-vándorlás kivételével, amely nem lehetett teljesen idegen a tanult ferences számára. Egyrészt olyan ókori görög gondolkodóknak köszönhetően, mint Platón vagy Püthagorasz, másrészt az ókeresztény Órigenész a lelkek pre-exisztenciájával kapcsolatos elméletének köszönhetően, amelyeket azonban elítélt a katolikus egyház.

A gyakorlatban a térítők, Rubrukon kívül, közel sem voltak olyan ellenségesek a buddhizmussal szemben. Beszámolóikban nincs szó a buddhistákkal (bálványimádókkal) való vitákról vagy nézeteltérésekről. Ez azért is érdekes, mert annál többször olvashatunk a szkizmatikusokkal (elsősorban a Kelet egyházának tagjaival),⁵⁰ valamint a muszlimokkal való vitákról, gondokról.⁵¹ A térítők többnyire nagy érdeklődéssel vették észre a nyugati

⁴⁸ Bridges 1897: 372.

⁴⁹ Bridges 1897: 376.

⁵⁰ Lásd többek között Montecorvino két, Hanbalikból írt levelét, amelyben a Kelet egyházának híveivel való vitáiról ír (Wyngaert 1929: 346–347, 348, 352). De még az Arany Hordában térítők is arra panaszkodnak, hogy a szkizmatikusok gondot okoznak (Bihl–Moule 1923: 111, Hautala 2014: 93, 100).

⁵¹ A Krím félszigeten élő muszlimokkal a harangok használata miatt voltak problémák, erről lásd Kovács 2015: 155.

kereszténység és a buddhizmus közötti külső hasonlóságokat, amelyekből viszont sok volt. A korábban említettek (saját rendjükre emlékeztető szerzetesség létezése, a meghatározott imaórák, a harangok használata) mellett ilyen volt a háromdimenziós ábrázolás, azaz a szobrok készítése,⁵² amelyért egyébként a katolikusokat is bálványimádónak tekintették a keleti keresztények, a zsidók és muszlimok egyaránt, amint Marignolli írja.⁵³ Ugyancsak hasonlóság, hogy nem volt szakálluk sem a *tojin*oknak, sem a ferenceseknek, míg a keleti egyházak papjainak, a zsidó rabbiknak vagy a muszlim imámoknak igen. (Például Rubrukot és társát is, miután rendjük szokásai szerint leborotválták szakállukat, *tojin*nek nézték, olyannyira, hogy még a Bibliából is vizsgáztatták őket.)⁵⁴

Végül az utolsó kérdésre válaszolva, hogy mennyire tekintették versenytársnak a buddhizmust a nyugati keresztény térítők: a válasz, hogy nagyon is. Hiszen észrevették a buddhizmus erősödését a Mongol Birodalom keleti

⁵² A nyugati utazók gyorsan ráeszméltek arra, hogy a buddhizmus külső vonásaiban sokkal több mindenben hasonlít a katolikus valláshoz, mint a különböző keleti keresztény vallások. Így a titokzatos és távoli Kína, valamint India kultúráiban a nyugati keresztényekéhez hasonlóan meghatározóak a szobrok, sőt a gótikára jellemző ijesztő ábrázolások is jelen vannak. A két kultúra között elhelyezkedő iszlám tiltotta az emberábrázolást, akárcsak a judaizmus, és a keleti keresztény kultúrák egyikében sem volt jellemző a háromdimenziós faragványok jelenléte. A keleti és nyugati képírási közötti kapcsolatnak három fontos tényezője volt: 1. A nyugatiak sehol másfelé nem találkoztak a saját kultúrájukra oly jellemző tárgyakkal, mint Kínában vagy Indiában. 2. A nyugatiakat lenyűgözte a buddhista ikonográfiai kódok összetettsége és fejlettsége, amelyek közül némelyek (ábrázolások, attribútumok, pózok, gesztusok) a saját kultúrájukban létezőkre emlékeztették őket. 3. És bár erről mindeddig nem volt szó, mert a tanulmányban tárgyalt ferencesek nem tesznek ilyenről említést, de Marco Polónál olvasható (Vajda 1984: 324) olyan utalás, amely összeköthető azzal, hogy a buddhizmus is ismerte az *akheiropoiétont*, azaz nem emberi kéz alkotott ábrázolást. Erről lásd Bacci 2005: 337–372.

⁵³ Ez a rész hiányzik a Wyngaert-féle kiadásból, csak a krónika 1882-es kritikai kiadásában olvasható (Emler 1882: 512).

⁵⁴ „Papjaik [azaz a buddhisták] valamennyien teljesen leborotválják a fejüket és a szakállukat...” (Wyngaert 1929: 229, Györffy 1986: 268; Jackson – Morgan 1990: 153). Vö. „vezetők tanácsára leborotváltuk szakállunkat, hogy a kán előtt hazánk szokása szerint jelenjünk meg, és ebből azt következtették, hogy *tojin*ok, vagyis [buddhista] bálványimádók vagyunk. A Bibliából is vizsgáztattak” (Wyngaert 1929: 248; Györffy 1986: 289, Jackson – Morgan 1990: 176).

részein.⁵⁵ Ezt már Rubruk is felismerhette, különösen, ha arra gondolunk, hogy beszámolója szerint Karakorumban tizenkét bálványtemplom volt, amelyek különböző népek templomai voltak (lehetséges, hogy taoista templom is volt ekkor még közöttük). Ezzel szemben csak két mecset és egy keresztény templom állt a városban (...*duodecim ydolatrie diversarum nationum, due mahumnerie in quibus clamatur lex Machometi, una ecclesia christianorum...*).⁵⁶ Montecorvino pedig tudta, hogy a császár buddhista.

Akkor mégis miért nincsenek adatok a két vallás képviselői közötti nézeteltérésekre, vitákra? Ennek több magyarázata is lehet. Egyik ilyen a két vallás közötti, korábban felsorolt külső hasonlóságok. (De még megemlíthetjük, hogy a haranghasználat sem zavarta a buddhistákat, míg a Krímbe komoly feszültségforrás volt a muszlimok és a ferencesek között.) Egy másik a buddhizmus azon hozzáállása, amely más vallást is „az igazsághoz vezető lépcsőfoknak tekint.”⁵⁷ Meghatározó az is, hogy a térítők a buddhizmus és általában Kína vallási tanításait két okból sem értették: az egyik a megfelelő nyelvtudás vagy a jó tolmács hiánya. Igaz ugyan, hogy Rubruknak magán a vitán már jó tolmácsa volt, de kérdés, hogy a tolmács vallási, teológiai téren mennyire volt járatos. Ezt a problémát a két koldulórend teoretikusai is felismerték, és javasolták a megtérítendőek nyelvének elsajátítását, míg a tolmácsok segítségével való térítéstől eltanácsolták testvéreiket.⁵⁸

⁵⁵ A Yuan-dinasztia által követett buddhizmus tibeti, lámaista, tantrikus kapcsolatáról röviden lásd Morgan 2007²: 109–111.

⁵⁶ Wyngaert 1929: 286; Györffy 1986: 331; Jackson – Morgan 1990: 221.

⁵⁷ Lehet, hogy ez jelenik meg Möngke nagykán Rubrukkal való beszélgetésében, amikor az uralkodó azt mondja, hogy „De amint Isten a kezét különböző ujjakkal látta el, úgy az embereknek is különböző utakat adott...” (Wyngaert 1929: 298, Györffy 1986: 346, Jackson – Morgan 1990: 236). A Rubruk által idézett hasonlat később egy kínai buddhista forrásban is olvasható kissé más megfogalmazásban, amely szerint a buddhizmus olyan, mint a tenyér, míg a többi vallás az ujjakhoz hasonló, ami a buddhizmus nagyobb jelentőségére utal. Ugyanakkor lehet más értelmezése is a vonatkozó résznek, vagyis magyarázható a mongolok vallási politikájával is, amelynek megfelelően a birodalom népei szabadon gyakorolhatták vallásaikat, ha vallási specialistáik, szent embereik imádkoztak az uralkodókért és családjaikért (Jackson 1994: 63–64).

⁵⁸ Riccoldo da Monte di Croce *Libellus ad nationes orientales* (1300) c. munkájában öt olyan szabály követését javasolta a nem keresztény népek közé induló társainak, amelynek szükségességéről ő maga az 1288 és 1299 közötti keleti utazása során saját tapasztalatai alapján győződött meg. Az első ilyen szerint nincs értelme tolmács

A másik pedig a nyugatiak hite a logikai argumentáció magasabbrendűségében, avagy a skolasztikus gondolkodás. (Rubruk maga is a kornak megfelelően racionális argumentációval akarta bizonyítani a mindenható Isten létét.)⁵⁹ Végül a nézeteltérések hiányának egy újabb magyarázata lehet, hogy a térítők elsősorban a különböző keleti keresztények között értek el sikereket Kínában, tehát a nem-keresztény mongolok és a buddhisták közül nem nyertek meg tömegeket a katolicizmusnak. Ez is lehet a magyarázata a konfrontáció hiányának.

Bibliográfia

- Bacci, Michele 2005. „Cult-Images and Religious Ethnology: The European Exploration of Medieval Asia and the Discovery of New Iconic Religions.” *Viator* 36: 337–372.
- Bihl, Michael – Moule, A. C. 1923. „De duabus epistolis Fratrum Minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323. Textus duarum epistolarum Fr. Minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323.” *Archivum Franciscanum Historicum* 16: 89–112.
- Bridges, John Henry (ed.) 1897. *The 'Opus majus' of Roger Bacon*. Vol. II. Ed. with Introduction and Analytical Table. by J. H. Bridges. Oxford: The Clarendon Press.
- Bridges, John Henry (ed.) 1900. *The 'Opus majus' of Roger Bacon*. Vol. I. Ed. with Introduction and Analytical Table by J. H. Bridges. London – Edinburgh – Oxford: Williams and Norgate.
- Bridges, John Henry (ed.) 1900a. *The 'Opus majus' of Roger Bacon*. Supplementary volume: containing revised text of first three parts; corrections; emendations; and additional notes. Ed. with Introduction and Analytical Table by J. H. Bridges. London – Edinburgh – Oxford: Williams and Norgate.

segítségével prédikálni vagy vitatkozni, mert az átlagos tolmács az adásvételhez és a mindennapi élethez szükséges nyelvet jól tudja ugyan, de a hitre és annak belső tartalmára vonatkozó szavakat nem tudja megfelelően és pontosan visszaadni. Ezért célszerű, hogy a testvérek jól megtanulják a nyelvet (Monte di Croce 1300). Bacon szerint is saját nyelvükön kell a pogányoknak prédikálni (Bridges 1900a: 121), bár később tesz annyi engedményt, hogy kitűnő és megbízható tolmácsokkal prédikálhatnak a minden tudományban járatos tudós emberek (Bridges 1900a:122).

⁵⁹ Hamilton (2015: 90) szerint még ha a buddhizmus nyugati megfigyelői közül egyesek (akár térítők, akár világiak voltak) meg is tanulták a buddhista hívek által beszélt különböző nyelvek némelyikét, ez nem segítette őket a szanszkrit vagy a klasszikus tibeti nyelvű irodalom elolvasásában és megértésében. A központi probléma pedig az volt, hogy a nyugati, részben skolasztikus hagyományoknak megfelelően képzett térítők nem tudtak felfogni egy olyan vallást, amelyben nem volt meg a mindenható Istenre vonatkozó koncepció.

- Doerfer, Gerhard 1965. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Emler, Josef (ed.) 1882. „Iohannis de Marignolis Chronicon Bohemorum.” In: *Fontes rerum Bohemicarum*. Tom. III. V Praze: Nákladem nadáni Františka Palackého, 492–604.
- Golubovich, Girolamo 1927. *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano*. Tom. V. (dal 1346 al 1400). Quaracchi presso Firenze: Collegio di S. Bonaventura.
- Grousset, René 1970. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Trans. from the French by Naomi Walford. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press.
- Györffy György (szerk.) 1986. *Julianus barát és a Napkelet fölfedezése*. [Válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Györffy György. Fordította Györffy György, Gy. Ruitz Izabella.] Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Hamilton, Bernard 2015. „Western Christian Contacts with Buddhism, c. 1050–1350.” *Studies in Church History*. (*Christianity and Religious Plurality*) 51: 80–91.
- Hautala, Roman [Хаутала, Роман] 2014. „Два письма францисканцев из Крыма 1323 года: латинский текст, русский перевод и комментарии.” *Золотоордынская цивилизация* 7: 87–110.
- Hou, Jie. 2002. „Mulian Drama: A Commentary on Current Research and Source Materials.” In: Daniel L. Overmyer with the assistance of Shin-Yi Chao (eds.) *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*. Taipei: Yuan-Liou Publishing, 23–51.
- Jackson, Peter – Morgan, David (eds.) 1990. *The Mission of Friar William of Rubruck. His journey to the court of the Great Khan Möngke 1253–1255*. Trans. by Peter Jackson, Introduction, notes and appendices by Peter Jackson – David Morgan. London: The Hakluyt Society.
- Jackson, Peter 1994. „William of Rubruck in the Mongol Empire: Perception and Prejudices.” In: Z.R.W.M. von Martels (ed.) *Travel Fact and Travel Fiction: Studies on Fiction, Literary Tradition*. [Brill's Studies in Intellectual History 55.] Leiden: Brill, 54–71.
- Jackson, Peter 2005. „The Mongols and the faith of the Conquered.” In: Reuven Amitai – Michal Biran (eds.) *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*. [Brill's Inner Asian Library 11.] Leiden – Boston: Brill, 245–290.
- Kedar, Z. Benjamin 1999. „The multilateral disputation at the court of the Grand Qan Möngke, 1254.” In: Hava Lazarus-Yafeh – Mark R. Cohen – Sasson Somekh – Sidney H. Griffith (eds.) *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 162–183.
- Kohler, Charles 1906. „Directorium ad passagium faciendum.” In: *Recueil des historiens des croisades*. [Documents arméniens. tome 2.] Paris: Imprimerie Nationale, 365–517.
- Kovács Szilvia 2015. „A ferencesek és Jajlak katun.” In: Maléth Ágnes – Tóber Márta (szerk.) *Középkortörténeti tanulmányok* 8. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 151–162.

- Laurent, J[ohann] C[hristian] M[oritz] (ed.) 1873. „Fratris Ricoldi de Monte Crucis: Liber peregrinationis.” In: *Peregrinatores medii aevi quatuor. Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*. Lipsiae: J. C. Hinrichs, 102–141.
- Monte di Croce, Riccoldo da 1300. *Libellus ad nationes orientales*. URL: <http://archivio.smn.it/convento/riccol11.htm> (utolsó megtekintés: 2018. szeptember 28.)
- Morgan, David 2007². *The Mongols*. Malden: Blackwell.
- Prieto, I. Andrés 2017. „The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World.” *Journal of Jesuit Studies* 4: 395–414.
- Ristuccia, J. Nathan 2013. „Eastern Religions and the West: The Making of an Image.” *History of Religions* 53/2: 170–204.
- Salát Gergely 2013. „A katolikus térítés Kínában: A Ricci-módszer.” In: Déri Balázs et al. (szerk.) *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 345–351.
- Vajda Endre (ford.) 1984. *Marco Polo utazásai*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Wadding, Luca (ed.) 1733. *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*. Tom. VII. Romae: Typis Rochi Bernabò.
- Wyngaert, Anastasius van den (ed.) 1929. *Sinica franciscana. Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*. Vol. I. Ad Claras Aquas (Quaracchi – Firenze): Collegium S. Bonaventurae.
- Yü, Chün-fang 2001. *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.

AZ EURÁZSIAI STEPPE ÉS A SZOMSZÉDOS BIRODALMAK CSEREKAPCSOLATAI

POLGÁR SZABOLCS

(SZTE BTK Történeti Intézet, Középkori Egyetemes Történeti Tanszék)

Tanulmányomban az eurázsiai steppe nomádjai és a szomszédos földművelő birodalmak cserekapcsolatait vizsgálom, mégpedig öt érintkező földrajzi zóna összehasonlításával: 1. Kína és a vele érintkező észak-nyugati, északi peremzóna, Mongólia, Altaj, Mandzsúria, 2. Irán és Közép-Ázsia (Kazak steppe, a Transoxaniával és Khoraszánnal érintkező részek), 3. Irán és a Kaukázus, 4. A Római (Bizánci) Birodalom és a Kelet-Európai steppe a Fekete-tengertől északra, 5. A Római (Bizánci) Birodalom és a Kárpát-medence. Arra a kérdésre keresek választ, hogy milyen hasonlóságokat és különbségeket láthatunk, valamint lehet-e találni valamilyen általános érvényű szabályszerűséget ezekben a kapcsolatokban, illetve mivel magyarázhatók az eltérések a különböző területeken.¹

A vizsgálat kiindulópontja a nomádok és a letelepült földművelők közötti aszimmetrikus kapcsolat. Az eurázsiai steppét nézve ez különösen a keleti részekben mutatkozott meg, ahol nagy területeken a nomád állattartás volt a meghatározó és túlsúlyban lévő gazdálkodási forma. Ez a gazdálkodás nélkülözötte a komplexitást, kiegyensúlyozatlan volt és rászorult a földművelő, pontosabban komplex gazdálkodású területek termékeire, és ha ezek még nagy birodalommal és kifinomult kultúrával rendelkező civilizációs központok is voltak, akkor ez még inkább vonzóvá tette őket a nomádok számára. A steppe lakói számára alapvetően két lehetőség volt kitörni ebből a helyzetből: területszerzés, azaz komplex gazdálkodást folytató területek bekebele-

¹ Kína, a kelet-európai steppe és a Kárpát-medence nomád és letelepedett társadalmait más összefüggésben egybevetette: Zimonyi 2005: 99–100.

zése, vagy folyamatos cserekapcsolatok. Harmadiknak továbbá ide vehetjük a nomád világból való kilépést, de ez az eredeti társadalomszerveződési rendszer feladását is jelentette (hosszabb távon).²

I.

A Kínával szomszédos nomádok történetét viszonylag jól ismerjük, igaz, elsősorban kínai nézőpontból. A kínai–nomád kapcsolatokról általánosságban azt mondhatjuk, hogy a kölcsönös csere, a béke és a háború összefüggésben voltak.³ Kína északi, északnyugati határainál akkor volt béke, amikor az ajándékok, adók mindkét fél felé áramlottak, de főleg a nomádok irányába. Kína ekkor biztonságban volt a nomádoktól. Ez a politikailag széttagolt időszakokra is igaz. Kína irányában általában a nomádok voltak a kezdeményezők, a kínaiak inkább passzívak. A nomádok akkor tudtak igazán hatékonyan kezdeményezni, ha nagyobb törzsi konföderációkat, birodalmakat hoztak létre.

Thomas Barfield szerint a Kínához közeli nagy nomád birodalmak akkor emelkedtek fel, amikor Kínában egységes birodalom volt, egyetlen dinasztia vezetése alatt.⁴ Az „erős Kína” – „erős nomád birodalom” együttállás Barfield szerint azzal magyarázható, hogy az egységes Kína jóval nagyobb erőforrásokkal rendelkezett, mint a részbirodalmakból álló, és így könnyebben tudott adni a szomszédos nomádoknak a megtermelt javakból. A nomád birodalmak tehát, Barfield gondolatmenetét követve, „ráépültek” ezekre az egységes kínai birodalmi periódusokra, és hosszabb ideig fenn tudták tartani magukat.

Barfield megállapítása nagy távlatban elfogadhatónak tűnik, de ha alaposabban szemügyre vesszük az „együttállás” egyes korszakait, már nem ennyire egyértelmű a kép. A xiongnu–Han időszak esetében valóban így van, de a türk–ujgur korszakban már nincs ilyen megfelelés vagy csak közelítőleg. Michael Drompp arra hívta fel a figyelmet, hogy Barfield elmélete

² Például Khazanov 1994, Róna-Tas 1983, Ecsedy 1999, Ecsedy 1999a, Csáji 2010: 24, Csáji 2017: 10–25.

³ Jagchid – Symons 1989: 23, 186–187, Ecsedy 1979: 109–110.

⁴ Barfield 1996: 5–9.

túl egysíkú, a Kínával szomszédos steppei birodalmak felemelkedését és megszűnését nem lehet csak ilyen egyoldalúan magyarázni, ezek a folyamatok összetettek és több tényező hatását is figyelembe kell venni.⁵ Az egyik ilyen éppen a távolsági kereskedelem, amely szintén egy lehetséges bevételi forrás volt a nomád birodalmak számára (a 6. században a nyugat felé terjeszkedő türkök éppen a kereskedelmi utak feletti ellenőrzést akarták biztosítani). Barfield elmélete tehát csak bizonyos korlátozásokkal érvényes, egyes időszakokra igen, másokra nem. Szintén a kereskedelem fontosságát emeli ki Nyikolaj Kragyin, aki a steppei birodalmak kialakulásának egyik formáját a távolsági kereskedelemmel hozta összefüggésbe.⁶

Ezek a birodalmak kifelé egységesek voltak, de „befelé” kettős arculatot mutattak: a centralizált, hierarchizált hatalom és a törzsi autonómia kettősségét. Egyrészt volt egy vezér klán, amelyik a többiek felett állt, és a behódolt, leigázott törzsek fölé saját embereit helyezte, másrészt viszont a konföderációt alkotó törzsek gyakran megőrizték az eredeti állapotukat, egyes vezetőik viszonylag önállók tudtak maradni. Mivel ebben a felállásban a törzsi arisztokrácia számíthatott a központból kiosztott javakra is, ezért előnyösebb volt számukra a konföderáción belül maradni.⁷ A Kínával szomszédos birodalmak kétféle stratégiát követtek: 1. kívülről kényszerítés („outer frontier strategy”),⁸ 2. területszerzés, Kína egy részének elfoglalása és saját dinasztia alapítása. Az első a mongóliai, a másodikat a mandzsúriai központú birodalmak alkalmazták, a mongolok pedig mindkettőt kipróbálták a 13. században.

Számunkra az első pontban említett stratégia a fontos, mert a kínai–nomád cserekapcsolatok ebben mutatkoznak meg jobban. A kapcsolatok több lépésben épültek ki: először kölcsönös ajándékcsera, amelyben általában megfigyelhető a nomád nyomásgyakorlás, akár háborúval is, több „ajándék” megszerzésére, dinasztikus házasság, végül határ menti piac nyitása, azaz a csere folyamatossá tétele, ami a kínai kormányzati szabályozásnak köszönhetően valójában nem volt folyamatos. A nomádok általában mindig többet szerettek volna kapni a kínaiaktól, akik viszont mérsékelni szerették

⁵ Drompp 2005.

⁶ Kradin 2005: 152.

⁷ Zimonyi 2005: 98.

⁸ Barfield 1996: 49–51, Dobrovits 2005: 18.

volna a nomádok által felajánlott ajándékok mennyiségét. A kínaiak számára a kapott ajándék nem jelentett automatikusan viszonzási kényszert, ők egyszerűen az elismerés, a hódolat jelét látták ebben.

A Kínával szomszédos nomádok egy másik cserekapcsolati rendszerbe is bekapcsolódtak, az Euráziát átszelő szárazföldi Selyemút kereskedelmébe, amelyben a kínaiaktól szerzett javak egy részét továbbadták (közvetítő kereskedőkkel együttműködve, mint a türk és ujjur korszakban a szogdok). A türkök nyugati kapcsolatai Konstantinápolyig terjedtek, az ujjuroknak már nem voltak ilyen kiterjedt kapcsolataik, de a kínai eredetű áruk még ekkor is eljutottak Európába.

A kínai–nomád kapcsolatokat összegezve, a „kívülről kényszerítés” stratégiája hosszú időn keresztül eredményesen működött Kínával szemben, ami többé-kevésbé rendszeres cserekapcsolatokat és időről-időre ismétlődő háborúskodást eredményezett. A katonai fenyegetés azért tudott eredményes lenni, mert Kínának hosszú szakaszon szárazföldi határa volt a nomádokkal, és a különböző nomád birodalmi központok Kína északi szomszédságában nem voltak túl messze a határoktól és viszonylag gyorsan elérhetők voltak a nomád lovasseregek számára. Különösen a xiongnu korszakra volt jellemző a gyakori háborúskodás.

II.

A második régió az Iránnal északról érintkező steppezóna. Erről a területről kevesebb írott forrás áll rendelkezésünkre, és időben nem folyamatosan, azaz kevesebbet tudunk róla. A földrajzi körülményekről azt mondhatjuk, hogy itt nem volt olyan jól behatárolható terület, amely a folyamatos nomád birodalmi tradíció központja lett volna, mint keletebbre Mongólia. Vagy nem volt egyáltalán birodalom, vagy rövid ideig állt fenn, esetleg egy még nagyobb birodalom részeként (Első Türk Kaganátus). Ezen kívül az iráni birodalmak központi, belső területei viszonylag messze voltak az északi steppeónától, hegyvidékektől védve. A természetes határookra támaszkodva a perzsák határvédő vonalat is kiépítettek.⁹ Az iráni civilizáció északi peri-

⁹ Harmatta 1995.

fériájával szomszédos nomádok elsősorban szogdokkal és hvárezmiekkal voltak inkább kapcsolatban, és ez főleg békés cserekapcsolatokat jelentett (esetleg nomád megszállást). Voltak azért háborús időszakok is: például a heftaliták és a türkök is háborúztak a szászánidákkal, akik adót fizettek mindkét nomád birodalomnak, előbb a heftalitáknak, majd a türköknek, akik segítettek felszámolni a heftalita uralmat Közép-Ázsiában.¹⁰ Mivel azonban ezek a nomád birodalmak még inkább labilisabbak voltak, mint a mongóliai központúak, a nomád fenyegetés az iráni birodalmi központokra (beleértve az iszlám hódítás utáni időszakot is), nem volt akkora mértékű és olyan folyamatos, mint Kína esetében.

Az arab hódítás a 8. század elején új fejezetet nyitott Közép-Ázsia történetében. Az arabok hamarosan szembekerültek a nyugati türk birodalom után kialakult törzsszövetséggel, a türgessel. A későbbi muszlim irodalmi hagyományban is tükröződik ez a szembenállás, amely a nomádok részéről az iszlám elutasításában is megnyilvánult. Jákút al-Rúmi 13. századi szótárában a türkök országáról szóló fejezetben elmesél egy epizódot, amely Hisám kalifa idejében történt. A kalifa követet küldött a „türkökhöz”, azaz a céllal, hogy az iszlámra térítse őket. Ők azonban elutasították, mert az életformájuk és a társadalmuk számára idegen volt az, amit az iszlám képviselt, a városi kultúra és a letelepedett, földműves civilizáció.¹¹ Két, két és fél évszázaddal később azonban már egészen más volt a kapcsolat a steppe és az iszlám világ között. Ekkor a Kazak-steppe nomádjai élénken kereskedtek a hozzájuk érkező muszlimokkal. Ibn Fadlánnak az oguzokról szóló leírásában ez jól érzékelhető. Az oguzoknak „vendégbarátaik” voltak a hvárezmi muszlimok között, akikkel rendszeresen tartották a kapcsolatot, és a hozzájuk érkező kereskedő barátait megvendégelték, amiért cserébe ajándékokat kaptak (kértek) tőlük.¹² A Kalifátus esetében szintén megfigyelhető az ellenségeskedés, de egy idő után ennek helyébe békés kapcsolatok léptek, és az iszlám is megjelent a közép-ázsiai steppén. A 13. században a mongol hódítás hozott változást, amikor egész Irán, és a vele északról határos steppe is mongol uralom alá került.

¹⁰ A heftalita-iráni (perzsa) kapcsolatok lásd például Czeglédy 1969: 65–74, Vásáry 2003: 52. A heftalita birodalom végéről Felföldi 2002.

¹¹ Jákút 'Az országok lexikonja' lásd Kmoskó 2007: 29.

¹² Ibn Fadlán 'Beszámoló' lásd Simon 2007: 32–33.

III.

A harmadik régió a Kaukázus, pontosabban Transzkaukázia és a kelet-európai steppe kapcsolata. A Kaukázus, bár természetes védővonal volt, mégsem nyújtott teljes biztonságot önmagában a hegységtől délre lévő földművelő birodalmaknak a hegységtől északra lakó nomádokkal szemben. Több helyen volt átjáró észak felé, amit a perzsák igyekeztek lezárni és őrizni, de például a Fekete-tenger nyugati partja, Laziké felől is át lehetett jutni a fő hegygerincen és le lehetett ereszkedni Transzkaukáziába. Ez az északnyugat kaukázusi terület egyébként alapvetően bizánci érdekszféra volt, de a 6. században perzsa uralom alá került. A különböző nomád törzsszövetségek időről-időre vezettek hadjáratokat a Transzkaukázusba, amelyek politikai szövetségben vagy anélkül történtek, de általában az útjukba eső területet kirabolták (szkíták, alánok, hunok, szabírok, kazárok).¹³

Emiatt a hegység déli oldalán arra törekedtek, hogy megelőzzék a nomád támadásokat. Ennek egyik legjobb példáját mutatja Ibn Miskavajhi egyik szöveghelye, amelyet a szászánida sah, Khosrau Anusirván életét bemutató összefoglalóból merített. Eszerint 540 körül a Kaukázus északnyugati részén a Lazikével szomszédos nomádok (Ibn Miskavajhinál kazárok) levelet küldtek Khosrauhoz, azt kérve tőle, hogy adjon nekik ajándékot (ellátmányt), mert nem részletezett okok miatt szűkölködtek javakban, élelemben, és ezért, ha Khosrau nem teljesíti a kérést, meg fogják támadni a sah birodalmát. Ezen kívül pedig fogadjon be földjére és telepítsen le egy bizonyos létszámú nomádot, akiket aztán ott élelmez és eltart. Khosrau személyesen ment a Kaukázusba, és ekkor kétezer nomádot befogadott a birodalomba, letelepítette őket a határhoz közel, élelmet biztosított számukra, sőt még mágus-papokat is küldött közéjük, térítés céljából. De ami talán ennél is fontosabb, határ menti piacot nyitott a hegység túloldalán lakó nomádok számára, akik így rendszeresen cserélhettek árut a perzsa területen.¹⁴

Ebben a történetben benne van minden röviden, amit a kínai–nomád kapcsolatoknál már láttunk. Kérés, fenyegetés a nomádok részéről, és a kérés

¹³ Például Mako 2010: 50–52.

¹⁴ Ibn Miskavajhi 'A nemzetek kísérletei a törekvések eredményei', Kmoskó Mihály fordítása, kézirat. Köszönet Zimonyi Istvánnak, hogy Kmoskó kéziratát rendelkezésemre bocsátotta. Francia fordítása: Grignaschi 1966: 19–20; a francia fordítást idézi: Harmatta 1995a: 346.

teljesítése perzsa részről a béke fejében. Az első lépést a nomádok („törökök”) teszik meg: először fenyegető levelet küldenek, a határok megtámadását ígérik, ha a perzsák nem teljesítik a követeléseiket, amelyek a következők: 1. ellátást, javakat kérnek, mivel nélkülöznek; 2. bebocsátást kérnek a birodalomba, hogy ott perzsa szolgálatba lépjenek, ellátásért cserébe; 3. területeket kérnek (valószínűleg legelőket) a birodalom határánál. Másodjára, amikor a sah serege közeledik, a nomádok (itt: „kazárok”) vezetője már a baráti kapcsolatról beszél, és –a szöveg szerzőjének lejegyzése szerint– arról, hogy régóta törekedett arra, hogy a sah barátságát elnyerje, és a fennhatósága alá kerüljön. A sah válaszlépése egy felvonulás, erődemonstráció a határánál, és megegyezés a nomádokkal. Ennek része az ajándékozás és a szövetségi kapcsolat kialakítása a birodalom ellenségeivel szemben. Ezen kívül pedig a határerődök, a határ közeli városok megerősítése, újjáépítése. A letelepedett, földműves birodalmak nomád-politikájának része volt kisebb nomád csoportok betelepítése, itt is találkozunk ezzel a gyakorlattal. Ezek a betelepülők ellátást kaptak, valamint igyekeztek őket megismertetni a perzsa birodalmi vallással, tehát egy vallási, térítő aspektusa is volt ennek a politikának. Ezután a határ menti piac nyitásáról is értesülünk, ez a sah kezdeményezésére történt, de a nomádok érdekét szolgálta elsősorban. Ezt a helyzetet változtatta meg az arab terjeszkedés a 7. század közepétől a 8. század első harmadáig, ami többször is hadszíntérré változtatta a Kaukázust. De ebben az esetben nem a nomádok (kazárok) kezdték a háborút.

Később, amikor a kazár kaganátus Kelet-Európa vezető hatalma lett, már dinasztikus házassági kapcsolatról is tudunk az arabok és a kazárok között (a 7. század közepétől a perzsa uralmat arab uralom váltotta fel a térségben). 758 körül al-Manszúr kalifa kezdeményezésére Jazid ibn Szulámi, Armenia kormányzója feleségül vette a kagán lányát. Érdekes felidézni al-Manszúr levelét, amelyet al-Kúfinak az arab hódításokról írt könyve őrzött meg. Ebben a kalifa azzal indokolta ezt a házasságot, hogy ezáltal a kazárok békében lesznek a muszlimokkal, és Arrán tartomány (az Irak felé vezető utak erre haladtak át) is biztonságban lesz.¹⁵ Ez az esemény már egy másik korhoz tartozik, de mégis összekapcsolható az előbbivel. A Kaukázus déli oldalát birtokló kalifátusnak, a korábbi szászánida időszakhoz hasonlóan, figyelemmel kellett lenni a nomád szomszédokra és a határok biztonságára.

¹⁵ Bunijatov 1981: 62, Noonan 1984: 201–202.

Egy dinasztikus házasság a békés kapcsolatokat és a biztonságot hozhatta el mindkét fél részére.

Nagyjából tehát hasonló a helyzet, mint a kínai határoknál, azzal a különbséggel, hogy a 6. századi kazárok esetében még nem birodalmi méretű konföderációról van szó. A nomádok itt is kétféleképpen mutatkoznak a földművelő birodalom előtt: fenyegetnek, illetve keresik az együttműködést. A föld (legelő) átengedésének követelése eltérés a kínai határvidékhez képest, a Kaukázusban a legelőterület szűkössége miatt lehetett ez fontos a nomádoknak. Az ajándékozás itt is jellemző, a határ menti piac szintén, és ez is a sah és a nomádok közötti egyezkedés része, bár a forrás szerint Khoszrau maga kezdeményezte a kereskedésnek ezt a formáját. A történet azért is fontos számunkra, mert nem egyszerűen csak a perzsa birodalomról szól, hanem Kelet-Európáról is, jól mutatva a nomádok és földművelők közötti kapcsolatok egyik formáját.

IV.

A következő terület a kelet-európai steppe. Itt sem alakult sok steppei birodalom, a hun, illetve avar csak itt kezdődött, de a Kárpát-medencében folytatódott, ezen kívül Kuvrat Bulgáriája, Kazária és az Arany Horda sorolhatók ide. Közülük az első, a bulgárok birodalma rövid életű volt, viszont az utána következő kazár már mintegy 350 évig, az Arany Horda pedig 250 évig állt fenn. Ha eltekintünk a kaukázusi résztől, amelyről az előbb volt szó, délen a szomszédos nagy birodalom, a keletrómai vagy bizánci birodalom volt. A három említett nomád birodalom közül egyik sem háborúzott komolyabban a bizánciakkal, nem gyakoroltak katonai nyomást, fenyegetéssel párosított követelésekkel. Kuvrat is és a kazárok is békére törekedtek a bizánciakkal, az utóbbiakkal dinasztikus házasságokat is kötöttek. A nem birodalmi szintű szerveződések esetében is nagyjából hasonló volt a helyzet, már a szkíták is békésen kereskedtek a tengerparti görög gyarmatvárosokkal, és ez a későbbi népekre is jellemző volt. A rómaiak balkáni tartományai elleni támadásokról tudunk, de ezek egyedi esetek voltak (például a protobulgárok, ők más alkalommal viszont szövetségesként léptek harcba a rómaiak oldalán).

A nomád passzivitás oka részben a földrajzi helyzettel magyarázható: Konstantinápoly viszonylag távol volt a Fekete-tenger északi partvidékétől,

maga a tenger volt a természetes akadály. Szárazföldön csak nagy kerülővel a Duna, valamint a Balkán-hegység leküzdésével lehetett eljutni a császárváros falai alá (meg kell jegyezni, hogy Róma még biztonságosabb helyen volt, igazán távol a steppétől, tehát amikor a birodalom központja átkerült Konstantinápolyba, a veszélyeztetettség egy kicsit nőtt, de nem kritikus mértékben).

A kelet-európai nomádok közül, akik a steppén laktak, a kutrigurok jutottak el a fővárosig, de feleslegesen. Jól érzékelteti ezt a helyzetet az avarok esete is, akik részére II. Juszтынosz 656-ban beszüntette az ajándékosztogatást, az avarok azonban nem léptek fel fenyegetően, mivel Baján nem akart kockáztatni egy kétes kimenetelű háborút Bizánccal, helyette inkább megsarcolták a frankokat az Elbánál.¹⁶ Itt figyelembe vehetjük az avarokat érintő türk fenyegetést is, ami az egyébként tekintélyes avar haderő épségének megőrzésére ösztönzött.

A másik ok a kelet-európai nomádok viszonylag összetett gazdálkodása, itt már a természeti környezet és az éghajlat kedvező a földművelésre is, és ha a nomádok nem is töltötték idejük nagy részét földműveléssel, a tőlük északra lévő ligetes steppe földművesei számukra is termeltek. A harmadik okot abban találhatjuk meg, hogy a Fekete-tenger partvidékének görög lakossága nyitott volt a cserére, és szívesen kereskedett is a nomádokkal (tehát nem úgy, mint a kínaiak). A 8. század közepe előtt a kereskedelmi kapcsolatok kisebb, egymástól elkülönülő régiókban léteztek. A Fekete-tenger északi partvidékén az i. e. 6. századtól jelen voltak a görög telepések, akik a velük szomszédos steppe lakóival alakítottak ki kapcsolatokat. Ilyen régió volt a Duna–Dnyeszter térsége, a Dnyeper és a Déli-Bug környéke, a Donvidék, a Kubány folyó síksága, amely a Volga-vidék felé is biztosított összeköttetést. A Volga középső folyása már inkább Közép-Ázsiához kapcsolódott. A helyzet nem változott a római, illetve szászánida birodalmak idején sem. Erre a típusú kereskedelemre jellemző volt, hogy többnyire a nomádok vitték árukat a görögökhöz, ahogyan ez például Sztrabón vagy jóval később Malalas leírásából is látszik.¹⁷ De ezekre a piacokra a Fekete-tenger déli partvidékéről is érkeztek kereskedők.

¹⁶ Szádeczky-Kardoss 1998: 28–31 (Menandrosz Protektor, Corippus, Iohannes Ephesinus).

¹⁷ Sztrabón, 'Geógraphika', XI, 2, lásd Földy 1977: 527; Malalas, 'Világkrónika', lásd Györffy 2002: 53 (ford. Moravcsik Gy.).

Ezen kívül a nomádok közvetítő szerepet játszottak a prémkereskedelemben, ahogy ez például Iordanesnek az onogurokról szóló megjegyzéséből is kiderül.¹⁸ A Volga-Káma vidék keleti kapcsolatait a keleti eredetű ezüstitárgyak jelzik (de római-bizánci hatás is érzékelhető).¹⁹ Mindegyik említett régióval valamilyen mértékben kapcsolatban állt a Selyemút, amelynek északi, a steppén átvezető szakaszához csatlakoztak útvonalak, egyrészt maga a Volga, valamint a Fekete-tenger északkeleti medencéje a Krím-félszigettel és a hozzájuk kapcsolódó utakkal, főleg a nagyobb folyókkal (Dnyeper, Don, Kubány). És végül a bizánci kormányzat is igyekezett a maga javára fordítani a nomádokat, ezért általában ajándékokkal vásárolt szövetséget vagy egyszerűen csak békét.

V.

Utolsó területként a Kárpát-medencét tárgyaljuk. Itt a hunoknak, az avaroknak és a magyaroknak voltak szervezett törzsszövetségeik, a hunok és a magyarok is elindultak a steppei birodalommal szerveződés felé, előbbieknél konföderációja rövid életű volt, utóbbiak pedig egy sikeres „rendszerváltással” kikerültek a steppe világából és a nomád birodalmiság vonzásából. Az azonban mindhármukra jellemző, hogy amíg tudták, alkalmazták a kívülről kényszerítés stratégiáját. A keletrómaiaktól a hunok és az avarok is jelentős aranyadót kényszerítettek ki, a magyarok szintén zsákmányoltak bizánci területen, de inkább nyugat felé fordították a figyelmüket, és a frank, itáliai területeket sarcolták. A keletrómai birodalom elleni sikerek egyik elősegítője a földrajzi helyzet volt: a kelet-európai területtel ellentétben a Kárpát-medencéből nagyon könnyen elérhetőek voltak a balkáni tartományok és Konstantinápoly is, mert széles szárazföldi határon érintkeztek, a Duna és a limes védvonala pedig leküzdhető akadállynak bizonyult. A bizánciak számára tehát a kelet-európai síkságon kialakuló, vagy keletről érkezve ott megjelenő nomád birodalmak nem voltak igazán veszélyesek, a Kárpát-medencében megjelenők viszont fenyegetést jelentettek.

¹⁸ Iordanes 'Getica' 37, lásd Kiss 2002: 39.

¹⁹ Például Fodor 2008: 127–150.

A római korban a medence keleti felét (alföldi részét) a szármataik törzsei tartották birtokukban, ők a szomszédos római provinciákkal kereskedtek. A helyzet a hun hódítással változott meg, amikor egy nagyobb, nomád irányítású konföderáció kezdett kialakulni és nyomást gyakorolni a szomszédos Római birodalomra (nyugati és keleti birodalomrésze), amivel javakat (is) meg tudott szerezni. A hunok itt lényegében a „kívülről fenyegetés” stratégiáját alkalmazták, és annak is a háborús változatát. Ennek eredményeként a keletrómaiak évente adót küldtek a hunoknak, ez 423 és 435 között 350 font arany volt (kb. 114 kg). 435-ben a margusi békeszerződésben, amelyet Bleda hun király és II. Theodosius császár kötött, a kétszeresére, 700 fontra (kb. 229 kg) emelték a hunok részére folyósított aranyadót. Ezen kívül a rómaiak megígérték, hogy nem kötnek szövetséget a hunok ellenségeivel, 4 solidusról 8-ra emelték a hunoktól kiváltott római rabok „árát”, valamint a rómaiak engedélyezték a hunoknak a határvárosok piacaira történő belépést. Zimonyi István ezt a xiongnu–kínai szerződésekkel hasonlította össze. Különbség, hogy itt nem volt szó a két uralkodó egyenrangú félként történő elismeréséről és dinasztikus házasságról sem.²⁰ A 440-es években a római aranyadó éves mennyisége tovább emelkedett, 2100 fontra, így ebben az évtizedben a hunok összesen mintegy 13 000 font aranyat tudtak megszerezni.²¹ 27 év alatt összesen körülbelül 8 tonna arany folyt be a hun királyi kincstárba.

A hun birodalom azonban nem volt hosszú életű, és összeomlása után a keletrómaiak fellelegezhettek egy időre, de az avaroknak köszönhetően 568-tól újra kezdtek gyülekezni a viharfelhők a birodalom egén. Igaz, egy ideig még sikerült fenntartani a békét az avarokkal, de az 580-as évektől kezdve elindult egy hosszú háborús időszak, amelyben az avarok jelentős hadisarcot tudtak kikényszeríteni a bizánciaktól (keletrómaiaktól). 573-tól évente 80 000 solidust, 585-től már 100 000-et, 598-tól 120 000-et, majd 623-tól 200 000 solidust kaptak évente. Bóna István számítása szerint a teljes összeg, amit a bizánciak fizettek, 4,5 millió solidus volt, ami körülbelül 27 tonna aranyhoz felel meg (évente körülbelül 400 kg, beszámítva a „hamisítást”, azaz a csökkentett aranytartalmat, körülbelül 350 kg).²² Ha ehhez még hozzáteesszük a váltságdíjból származó bevételeket és a zsákmányt is,

²⁰ Zimonyi 2005: 99.

²¹ Bóna 1993: 44, 53, 55.

²² Bóna 1987: 324, Zimonyi 2005: 99, Zimonyi 2014: 188–189.

akkor 6 millió solidusra lehet becsülni a teljes összeget.²³ Ez mindenképpen több, mint a hunok által megszerzett arany, az avarok hosszabb időszakra arra rendezkedtek be, hogy katonai fenyegetéssel jussanak aranyhoz.

Az avarok esetében ebben az időszakban nem tudunk határ menti piacokról, illetve általában rendszeres, nagyobb mértékű árucseréről, amit a bizánciakkal vagy más szomszédjukkal folytattak. Azt azonban feltételezhetjük, hogy valamilyen mértékben azért az avar birodalom is része volt a Mediterráneum és a tőle északra lévő területek közötti kereskedelemnek, amelynek egyes emlékei, mint a millefiori gyöngyök és az ezüst berakásos vasszékek, valamint néhány fémedény az avar leletanyagból ismert.²⁴ Azt is figyelembe kell venni, hogy az avar birodalom, kárpát-medencei központjával, egy komplex gazdaság volt, jó természeti-éghajlati adottságokkal, jelentős földműveléssel, tehát a javak megszerzésében inkább a presztízis, és a vezető csoport személyes érdekei játszottak szerepet, és kevésbé az instabil gazdaság kiegyensúlyozása.

A harmadik jelentős steppei eredetű törzsszövetség a magyar volt, amelyik elfoglalta a Kárpát-medencét. Ők is az előbb említett stratégiát követték, a szomszédoktól fegyverrel kényszerítettek ki presztízisjavakat. A magyarok esetében eltérő becslések vannak az (elsősorban) nyugatról megszerzett ezüst mennyiségére vonatkozóan, ez 7 és 150 tonna között ingadozik, körülbelül 40 éves időszakaszra számítva. A bizánciaktól szintén ki tudtak kényszeríteni valamennyi sarcot, illetve alkalmanként foglyok kiváltásáért kaptak nagyobb összegeket, valamint a hadizsákmány is növelte a bevételeket.²⁵

Összefoglalva a következő tanulságokat vonhatjuk le. Az eurázsiai steppe különböző régióiban a nomád birodalmak egymáshoz hasonló képet mutatnak abban a tekintetben, ahogy vezető elitjeik a szomszédos földműves birodalmakhoz viszonyultak: ezektől a birodalmaktól javakat (és elismerést) próbáltak szerezni, nagy részben a nomád konföderáció fenntartása érdekében. Keleten a nomadizmus gazdálkodási egyoldalúságának kiegyensúlyozása valós szükséglet volt, nyugaton ez már nem volt annyira jelentős,

²³ Például Pohl 1990: 92.

²⁴ Vida 2016: 95.

²⁵ Kovács 2011: 14–18; 211: I. táblázat (nyugati eredetű ezüst), 64–66 (bizánciaktól megszerzett ajándékok és adók); Zimonyi 2014: 190.

Kelet-Európa síkságán és a Kárpát-medencében meg tudott valósulni a komplex gazdálkodás, itt valószínűleg az elitek politikai céljai és hatalmuk biztosítása volt az elsődleges.

Ha csoportosítani akarjuk a területeket és a hozzájuk társított kapcsolatokat a kényszerítés és a békés csere stratégiája –alapján, akkor az egyik oldalra a kínai zóna és a Kárpát-medence kerülnek. Itt gyakran karakteres kényszerítési stratégiát, és kevesebb kölcsönös kezdeményezésű békés cserét tapasztalunk. A második csoportot az iráni zóna és a Kaukázus alkotja: itt kisebb volt a nomád oldalról mutatkozó kényszerítés és nem is volt folyamatos (a birodalmi tradíció hiánya miatt). A háborúk mellett volt békés csere is. A harmadik egységet Kelet-Európa képviseli. Ez a régió kicsit kakuktkotás, más képet mutat, mint a többi. Itt a békés cserekapcsolatok voltak a jellemzők a nomádok és a görögök, rómaiak, illetve bizánciak között. Ennek régi hagyománya volt és a nagy nomád birodalmak hiánya is elősegítette ezt, valamint a bizánci birodalomnak a nomádokkal kialakult kapcsolatai. Ez a rendszerezés, illetve osztályozás segít a kelet-európai térség 8–10. századi kereskedelmi kapcsolatainak jobb megértésében és egy nagyobb keretbe helyezésében. Ez pedig azt mutatja, hogy ebben a régióban, Kelet-Európában a nomád–letelepedett cserekapcsolatok békés hagyománya valószínűleg hozzájárult a 9. századi távolsági kereskedelmi rendszer gyors kiépüléséhez, amihez persze külső tényezők is kellettek. A steppe birodalma, Kazária pedig gyorsan és nagyon jól be tudott kapcsolódni ebbe a folyamatba.

Bibliográfia

- Barfield, Thomas 1996³. *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China*. Cambridge, Mass. – Oxford: Blackwell.
- Bóna István 1987². „A népvándorlás kor és a korai középkor története Magyarországon.” In: Bartha Anatal (szerk.) *Magyarország története tíz kötetben. I. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 265–373.
- Bóna István 1993. *A hunok és nagykirályaik*. Budapest: Corvina.
- Bunijatov, Z. M. [З. М. Буниятова] 1981. *Абу Мухаммад Ахмад ибн Асам Ал-Куфи: Книга завоеваний (извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.)*. Баку: Елм.
- Czeglédy Károly 1969. *Nomád népek vándorlása Napkelettől Napnyugatig*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Csáji László Koppány 2010. *A sztyeppei civilizáció és a magyarság*. Budapest: Napkút Kiadó.

- Csáji László Koppány 2017. „A nomadizmus.” In: Petkes Zsolt – Sudár Balázs (szerk.) *Hétköznapok a honfoglalás korában*. [Magyar Őstörténet 5.] Budapest: Helikon, 10–25.
- Dobrovits Mihály 2005. „«Nemzethalál» vagy kereskedelmi érdek? Az *Īduq Ötüken* yiš (‘Szent Ötüken erdő’) az orchoni feliratokban.” *Acta Universitatis Szegediensis Acta Historica* CXXI. Szeged, 15–22.
- Drompp, Michael 2005. „Imperial State Formation in Inner Asia: The Early Turkic Empires (6th to 9th Centuries).” *Acta Orientalia Hung.* 58/1: 10–111.
- Ecsedy Ildikó 1979. *Nomádok és kereskedők Kína határán*. [Körösi Csoma Kiskönyvtár 16.] Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ecsedy Ildikó 1999. „A nomád társadalmak gazdasági és társadalmi szerkezetéről.” In: Ecsedy Ildikó *A kínai történelem rejtelméi*. Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 175–200.
- Ecsedy Ildikó 1999a. „A nomád gazdaság és társadalom problémái a történelemben és a kutatásban.” In: Ecsedy Ildikó *A kínai történelem rejtelméi*. Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 207–219.
- Felföldi Szabolcs 2002. „A Heftalita Birodalom bukásának kronológiája.” *Acta Universitatis Szegediensis Acta Historica* CXII: 63–87.
- Fodor István 2008. „Prémkereskedelem, művészet, hitvilág. Kereskedelem és hatása Őseink korában.” In: Novák László Ferenc (szerk.) *Tradicionális kereskedelem és migráció az Alföldön*. [Az Arany János Múzeum Közleményei XI.] Nagykőrös, 127–192.
- Földy József (ford.) 1977. *Strabón: Geógraphika*. Budapest: Gondolat.
- Grignaschi, M. 1966. „Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d’Istanbul.” *Journal Asiatique* 254/1: 1–142.
- Györffy György 2002.³ (szerk.). *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai*. Budapest: Osiris.
- Harmatta János 1995. „A Nagy Sándor fal és a *limes sasanicus*.” *Antik Tanulmányok* 39: 91–98.
- Harmatta János 1995a. „Egy százánida arany pecsétgyűrű felirata.” In: Bálint Csanád *Kelet, a korai avarok és Bizánc kapcsolatai. Régészeti tanulmányok*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 8.] Szeged: Balassi Kiadó, 342–348.
- Jagchid, Sechin – Symons, Van Jay 1989. *Peace, War and Trade Along the Great Wall. Nomadic-Chinese Interaction through Two Millennia*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Khazanov, Anatoly 1994². *Nomads and the Outside World*. [J. Crookenden (transl.), E. Gellner (foreword)] Madison: The University Press.
- Kiss Magdolna 2002. (szerk.) *Iordanes: A gótok eredete és tettei*. Pécs: Dolmen.
- Kmoskó Mihály 2007. *Mohamedán írók a steppe népeiről. Földrajzi irodalom I/3*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 23.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Kovács László 2011. *A magyar kalandozások zsákmányáról*. Budapest: HM Hadtörténeti Intézet és Múzeum.
- Kradin, Nikolay 2005. „From Tribal Confederation to Empire: The Evolution of the Rouran Society.” *Acta Orientalia Hung.* 58/2: 149–169.

- Mako, Gerald 2010. „The Possible Reasons for the Arab-Khazar Wars.” *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 17: 45–57.
- Noonan, Thomas S. 1984. „Why Dirhams First Reached Russia: The Role of Arab-Khazar Relations in the Development of the Earliest Islamic Trade with Eastern Europe.” *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 4: 151–281.
- Pohl, Walter 1990. „Historische Überlegungen zum awarisch-byzantinisch Austausch.” *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve* 15: 91–96.
- Róna-Tas András 1983. „A nomád életforma geneziséhez.” In: Tőkei Ferenc (szerk.) *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 51–66.
- Simon Róbert 2007. *Ibn Fadlān: Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Simon Róbert. Budapest: Corvina.
- Szádeczky-Kardoss Samu 1998. *Az avar történelem forrásai 557-től 806-ig*. Társszerző: Farkas Csaba, munkatársak: Borsos Márta, Csillik Éva, Makk Ferenc, Olajos Teréz. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 12.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Vásáry István 2003². *A régi Belső-Ázsia története*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 19.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Vida Tivadar 2016. *Késő antik fémérmék a Kárpát-medencében. Gazdagság és hatalom a népvándorlás korában*. [Hereditas Archaeologica Hungariae 1.] Budapest: Archaeolingua – MTA BTK Régészeti Intézet.
- Zimonyi István 2005. *Muszlim források a honfoglalás előtti magyarokról. A Ġayhānī-hagyomány magyar fejezete*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 22.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Zimonyi István 2014. *A magyarság korai történetének sarokpontjai*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 28.] Budapest: Balassi Kiadó.

A KITAN NYELV HELYE AZ ALTAJI NYELVEK RENDSZERÉBEN*

RÓNA-TAS ANDRÁS

(SZTE Altajisztikai Tanszék)

A kitan¹ írások és a kitan nyelv megfejtése nagy léptekben halad előre. A kutatás helyzetének kiváló áttekintése található Apatóczy B. Ákos és Kempf Béla 2017-ben megjelent összefoglalásában.² Bár a cikk bibliográfiájában szerepel, itt is meg kell említenem a Liu Pujiang és Kang Peng főszerkesztésében 2014-ben megjelent munkát,³ ez tartalmazza ugyanis az addig kiadott legnagyobb korpuszt és annak szótárát. Az azóta megjelent jelentősebb művek közül is ki kell emelni Chinggeltei, Wu Yingzhe és Jiruhe 2017-es dátummal, de 2018 elején megjelent háromkötetes művét, amelynek harmadik, index kötete tízezer szótári egységet, mintegy 100 000 elektronikusan is rögzített adatot tartalmaz.⁴ Ugyancsak 2017-ben jelent meg

* A konferencián elhangzott szöveg bővített és szerkesztett változata. A munka az ELTE és az SZTE Selyemút kutatócsoportjának keretében készült.

¹ A népnév magyar írása körül vita van. A *kitan* és a *kitaj* az eredeti török *-ny* szóvégeinek két török nyelvjárási alakja, az egyik ótörök nyelvjárásban a szóvégi *-ny -j*-vé változott, a másikban depalatalizálódott és *-n* lett. Ez utóbbit tükrözik a kínai források. Én magyar szövegben a *kitan* alakot használom, követve a nemzetközi gyakorlatot, amely általában a *khitan* alakot használja, de egyesek angol szövegben is *kitan* formát írnak. A korábban a magyar szakirodalomban meghonosított *kitaj* alak azért zavaró, mert az oroszban ez a népnév a kínaiakat jelenti. A *kitan* népnévről lásd Róna-Tas 2016a.

² Apatóczy – Kempf 2017.

³ Liu – Kang 2014.

⁴ Cinggeltei – Wu – Jiruhe (2017). Részletes bevezetők mellett 39 nagy felirat és 17 kisebb felirat anyagát tartalmazza. Az Index nemcsak használható, hanem néhány esetben az eddigi olvasatok másutt még nem publikált javítása is megjelenik.

A. Shimunek könyve, amely új, s néha vitatható szempontokból összegzi a mongol nyelvek történetét, s mutatja be ennek rendszerében a kitan nyelvet.⁵

Az altaji nyelvek viszonya

Mielőtt azonban a kitan nyelv helyzetével foglalkoznánk, kikerülhetetlen, hogy röviden bemutassam az altaji nyelvrokonságot, hiszen ebben a nyelvviszony-rendszerben kell elhelyeznünk a kitan nyelvet is. Az altaji kérdés egész pályámon keresztül foglalkoztatott, akadémiai doktori értekezésemet is erről írtam.⁶ A kérdés tudománytörténetét most nem foglalnám össze, lényegében mindig két nézet állt egymással szemben. A kutatás elején „altaji” néven foglalták össze a mai uráli és altaji nyelveket, de nem sorolták ide a koreait és a japánt. Később az „altaji” nyelvek közé csak a török, a mongol és a mandzsú-tunguz nyelvek kerültek. Majd ezt a kört tágították, és bevonták a koreait és a japánt. Bármely nyelveket vontak is az „altaji” összefoglaló név alá, a hipotézis az volt, hogy ezek a nyelvek genetikailag rokonok, vagyis egy ősnyelvre mennek vissza. Az ellenkező nézetnek is már igen korán voltak képviselői, különböző érvekkel alátámasztva jelentették ki, hogy az altaji nyelvek genetikai rokonsága nincs bizonyítva.

A vita már-már elülni látszott, amikor a moszkvai nyelvészek egy csoportja egy hatalmas munkát tett le az asztalra. Sergei Starostin, Anna Dybo és Oleg Mudrak számos előzmény után egy háromkötetes monográfiában megjelentették az „altaji nyelvek” etimológiai szótárát.⁷ A mű közel 2800 olyan szót tartalmaz, amely a szerzők szerint az öt „altaji” nyelv (török, mongol, tunguz, koreai, japán) közül legalább két nyelvben megvan, és ott az ősi altaji alapnyelvből származik, vagyis genetikailag rokon. Starostin koreai halála (2005) után Anna Dybo vezetésével folytatták a munkát, amelyhez mások is csatlakoztak. Ezek közül a legjelentősebb Martine Robbeets 2005-ben napvilágot látott 975 oldalas műve amely pozitív választ igyekszik adni a könyve címében feltett kérdésre („Is Japanese Related to Korean, Tungusic,

⁵ Shimunek könyvéről írt recenzió cikkemet lásd *Archivum Eurasiae Mediae Aevi* 2018 (nyomdában).

⁶ Róna-Tas 1971.

⁷ Starostin – Dybo – Mudrak 2003.

Mongolic and Turkic?”).⁸ A két munkára hamarosan részletes válaszok, bírálatok jelentek meg. Ezek közül kiemelném Alexader Vovin⁹ és Stephan Georg¹⁰ vitáikat. A vitáról magyarul Grezsa Bence jelentetett meg jó áttekintést.¹¹ Bár elméleti szinten nem foglalkozik Starostinék munkájával, az abban javasolt etimológiákkal kapcsolatban annyiban állást foglal 2011-ben megjelent munkánk,¹² hogy minden török eredetű magyar szónál tárgyalja Starostinék véleményét, és az esetek döntő többségében negatív eredményre jut.

A tény, hogy az altaji nyelvek rokonságának vitája a mai napig nem jutott nyugvópontra, sok oknak köszönhető. Bár nem lényegtelen ezen okoknak társadalmi, történeti és tudománytörténeti összetevője, ebben a cikkben kizárólag általános nyelvészti okokkal foglalkozom.

A nyelvrokonság bizonyítása a rokonnak feltételezett nyelvek részrendszerei szabályos megfelelésének kimutathatóságán alapszik. A módszer felhasználásával legalaposabban az indo-európai nyelvek rokonságát bizonyították. El szoktak azonban feledkezni arról, hogy a szabályos megfelelések oka nem csak a genetikai rokonság lehet.

A szabályos vagy szabályosnak látszó nyelvi megfeleléseknek legalább hét okát tudjuk megnevezni. Ha a véletlent most figyelmen kívül hagyjuk, a maradék hat okot egy háló-rendszerként is ábrázolhatjuk (lásd 1. ábra).

Ha megvizsgáljuk, hogy az altaji nyelvek között milyen okokból milyen rendszerszerű megfelelések lehetségesek, azt látjuk, hogy mind a hat ok fennáll. Az alábbiakban minden oktípusra csak egy-egy példát hozok, de természetesen sokkal több van, s ezek nem kis része eddig is ismert volt.

1. Az *areális érintkezés* egyik példája a mássalhangzó rendszer oppozíciójában jelentkezik. Eurázsia belső részén egy Észak-Dél vonal húzódik, amelytől keletre a mássalhangzók oppozíciójára a hehezet és a hehezetnélküliség a fonológiai jellemző, tehát /p/ : /p^h/, /t/ : /t^h/ stb.¹³ Nyugatra viszont a zöngés: zöngétlen oppozíció a meghatározó tehát /b/ : /p/, /d/ : /t/. Érdekes megfigyelni, hogy ha egy nyelvet beszélő közösség átvonul ezen a képzel-

⁸ Robbeets 2005.

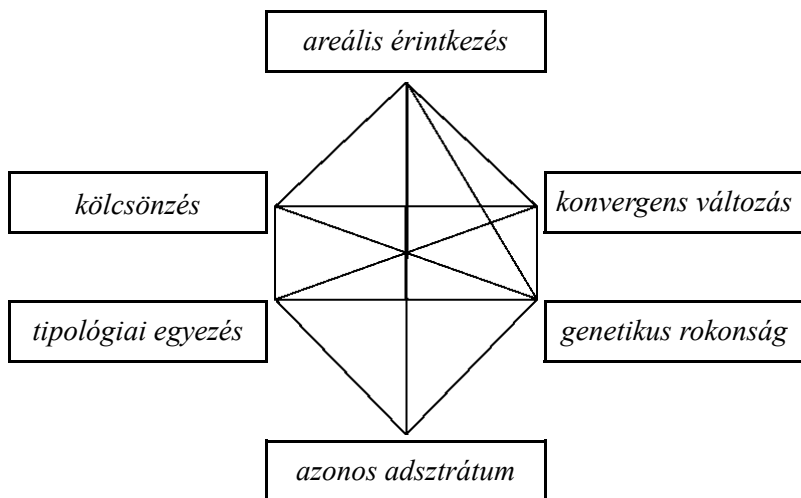
⁹ Vovin 2005, 2009.

¹⁰ Georg 2004.

¹¹ Grezsa 2016.

¹² Róna-Tas – Berta – Károly 2011.

¹³ A halha mongolra vonatkozóan lásd Svantesson et al. 2005: 12–13.



1. ábra. Nyelvek rendszerszerű összefüggéseinek hálószerű ábrázolása

határon, akkor az oppozíció rendszere megváltozik. Ilyen történt a mongol nyelvek közé tartozó kalmükkal, amely átlépett a nyugati oppozíciós rendszerbe, mikor a kalmükök a Volgához vándoroltak.¹⁴ Megtörténhet azonban fordítva is: a török nyelvű népek közül például a szalar az ellenkező irányba vándorolt és oppozíció rendszere közelebb került a keleten maradt sárga ujjuréhoz és a mongolokéhoz.¹⁵

2. A kölcsönzéseknek több rétegét tudjuk elkülöníteni. A dzsingiszida korra jellemző volt a helyi török és mandzsu-tunguz nyelvek nagyszámú kölcsönzése a mongolból. Visszafelé haladva azonban többnyire különböző török nyelvekből történt kölcsönzés a mongol nyelvekbe. Ezek közül ma két réteget jól el tudunk különíteni. Az egyik az ótörök korból való, s nagyjából a 7–11. századra tehető és összefügg a steppén akkor létrejött török hegemoniával. A másik, még régebbi az ogur, vagy r-török nyelvből származik, és az ötödik század előtti évszázadokra datálható. Ezek nagyobb számú és rendszerszerű átvételek, melyeket néha lehetséges, néha viszont szinte lehetetlen elválasztani.

¹⁴ Lásd Ramstedt 1935: VIII: „Die starken Klusile *k t p* sind im Wortanlaut nicht oder nur schwach aspiriert (schwachstufige *k', t', p'*).”

¹⁵ A szalarra tett areális hatást lásd különösen Hahn 1988: 254–255, továbbá a mai kísérleteket, ahol a szalar nyelvre a *pinyin* átírást használják. A szalarra és a sárga ujjurra lásd még Hahn 1998.

3. A *tipológiai egyezések* sok nyelvészt megtévesztettek. Az agglutináló nyelvek számos eleme nemcsak alakjában, de funkciójában is hasonlít egymáshoz. A törökben létezik egy *-čU* képző, az ótörökben például *art* ‘hátsó’ > *art+ču* ‘hátsó rész, fenék, állaté, emberé’, *yerčü* ‘sír’,¹⁶ és létezik egy ugyanilyen hangalakú képző a mongolban is, például *qara* ‘fekete’ > *qaraču* ‘közember’, *köke* ‘kék’, *kökeču* ‘cinke’.¹⁷ Mindkét képző névszóból képez névszót, alakjuk is azonos, még sincs genetikai kapcsolatuk, a török képző mindig helyre utal, a mongol képző színnévből képzett csoportfogalomra utal.

4. Az *adsztrátumnak* sok fajtája lehet. Korábban helyben beszélt nyelv, két vagy több nyelvre rátelepedett harmadik nyelv stb. Az altaji nyelvek terjedése előtt paleoázsiai vagy paleoszibériai nyelveket beszéltek a később elfoglalt területeken. Várható, hogy a később megjelent nyelveket beszélők a helyiektől vettek át növény és állatneveket, tisztségszavakat. Ilyen szó lehet a vadkacsa egyik neve **aŋirt*, amely *aŋit*, *aŋir* és *aŋirt* alakban előfordul szinte minden altaji nyelvben, s talán van indoeurópai megfelelője is,¹⁸ de ősi eurázsiai vadász szónak tűnik. Ide tartozhat az ég és az isten nevéként megjelenő **tengri* is.¹⁹

5. *Konvergens változásról* akkor beszélünk, amikor két nyelvben két különböző alakból a változás folyamán belső okok miatt egymáshoz hasonló, vagy rendszerszerűen megfeleltethető alak jön létre. Míg a *-či-* szótag minden altaji nyelvben létezik vagy létezett, a mongolban a **ti-* szótag szabályszerűen alakult át *-či-*-vé, így például az eredetileg eltérő **til-* és **čil-* szótagok hangtanilag egybeestek. A szalarban a török múlt idő jele a *-ti/di* areális hatásra *-či-*-vé alakult.

6. Természetesen lehetséges, hogy két vagy több altaji nyelvben talált szabályos egyezések oka a közös, ősi alapalakból való származás. Ezeket azonban csak akkor lehet vizsgálni, ha a többi egyezéstől elkülönítettük őket.

A vita középpontjában még ma is az ún. „rotacizmus” áll. Mint ismert, a török nyelvek többségében az *öküz* formát vagy annak megfelelőjét találjuk ‘szarvamarha, hím szarvasmarha, kasztrált hím szarvasmarha’ jelen-

¹⁶ Erdal 1991: 106.

¹⁷ Poppe 1964: 41.

¹⁸ Gamkrelidze – Ivanov 1995: 460: **anHt^h* - ‘kacsa’.

¹⁹ Lásd Georg (2001), aki szerint a *tengri* paleoszibériai eredetű.

tésben.²⁰ Egyedül a csuvasban van *văgăr*, amely egy **ökür* szabályos megfelelője és a magyar *ökör* eredetije. Az -r-es alak van meg a mongolban is *üker*, a közép-mongolban *hüker* alakban. Az altaji nyelvrokonság hipotézisének védelmezői szerint a **pökür* alak az ősi, és csak a török nyelvek nagy részében, az ún. köztörökben lett *öküz*, a csuvas és a mongol megőrizte a szóban a szóvégi -r-et.

Ez ellen a hipotézis ellen sok érv szól. Ezek közül az egyik, hogy hasonló eloszlást mutat a tö. *ikiz* ‘iker’ szó is (csuv *yëgër* < **iker* → magyar *iker*), mongol *ikire*. A ‘kettő’ számnév viszont csak a törökben *iki*, amelyből szabályos képzés az *ikiz* ‘iker’, nincs egyetlen más „altaji” nyelv, amelyben a ‘kettő’ számnév *iki* lenne. Mindkét szó állattenyésztési szakszóként került az ogurból a mongolba és a magyarba. A fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy az *öküz*, *ikiz* alakok régebbiek, a belőlük másodlagosan alakult *ökür*, *iker* alakok későbbiek. A török nyelvek többsége megőrizte az ősi alakot, a -/z/ végű formákat, míg az ogur nyelvekben a /z/ /r/-ré alakult, és ez az ogur nyelv adta át szavait a mongolnak (és a magyaroknak).

A kérdés ezután az, hogy mikor történhetett a **z* > **r* átalakulás? Időjelző lehet a ‘kengyel’ szó török megfelelője. Ennek ősi alakját **üzenü* formában rekonstruálhatjuk. Ennek a szónak is van r-török alakja, a csuvasban *yărana* < **iräñä* < **ürenü*. Legutóbb Zimonyi István mutatta ki (ld. tanulmányát ebben a kötetben), hogy a fémkengyel a 4. században tűnik fel először a forrásokban, a datálható régészeti emlékek között, valamint az ábrázolásokban. A szó azonban valószínűleg némileg korábbi. Maga a fémkengyel a bőrből vagy kötélből készült hurok kengyelből alakult ki, amint ezt a korai fémkengyelek alakja is mutatja. Ezek a bőr- és kötélkengyelek eredetileg csak lépcső funkciót töltöttek be. Segítségükkel testes férfiak vagy terhes nők könnyebben tudtak a nyeregbe ülni. Maga a tárgy tehát pár száz évvel korábbi, megjelenését az időszámításunk kezdeteire tehetjük. Ez a kronológia megegyezik a még szét nem vált közszamojédbe átkerült ogur jövevényszavak átvételi idejével, köztük a köztörök *yüz* ‘száz’, ogur *jür* (> csuvas *šër*) < **yür* → közszamojéd **yür* ‘száz’ szó kronológiájával.²¹

Azt látjuk tehát, hogy a mongol nyelveket jelentős ogur hatás érte az időszámításunk első évszázadaiban, s ennek nyelvi vetülete tévesztette meg

²⁰ Lásd Tenišev 2001: 439–440.

²¹ Lásd Róna-Tas – Berta – Károly 2011: 1112–1114.

az altaji nyelvrokonság hipotézisének védelmezőit. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az altaji nyelvek között nem lehetséges egy még régebbi, jóval az időszámításunk kezdete előtti közös ősnyelv. Azon nyelvtörténészek közé tartozom, akik szerint a ma ismert nyelvcsaládok a csiszolt kőkor elején alakultak ki, korábban ennek nem voltak meg a társadalmi feltételei. Ez pedig azt jelenti, hogy a Krisztus előtti 6-5000-től kezdve egészen az időszámításunk kezdetéig eltelt több ezer év „altaji” nyelvi történeteiről nem tudunk gyakorlatilag semmit. 1971-ben megvédett akadémiai doktori disszertációmban felvettem, hogy a három altaji nyelv közös őséig mehetnek vissza olyan személyes névmások és egytagú alpnévszók és igék, amely a mai altaji nyelvek döntő többségében még mindig kimutathatóak.²²

Itt most csak röviden sorolok fel néhányat: **bi* ‘én’²³, **i* ‘ő’²⁴, **ag~*aŋ* ‘nyílás’²⁵, **boğ~*boŋ* ‘csont, csomó’²⁶, **qog~*qoŋ* ‘üreg’²⁷, **kōk-* ‘mell,

²² Róna-Tas 1971: 791.

²³ A török nyelvek többségében a személyes névmás *ben*, illetve ennek nazális asszimiláció révén létrejött formája: *men*. Ez azonban az általánossá vált ragozási alak. Az eredeti **bi* vokalizmusa még megőrződött egyes alakokban (ótörök egyesszám tárgyeset *bini/mini*, többes szám egyes személy *biz*). Az egyes szám alanyesetben az ősi alakot egyedül a csuvas őrzi: *ēpe* < **bi*. A mongol nyelvekben az első személyű névmás mindenütt **bi*, a ragozási alak **min*. A mandzsu-tunguzban az első személyű névmás *bi*, a ragozási tő *min*.

²⁴ A harmadik személyű névmás a török nyelvekből általában eltűnt, és a harmadik személyben két mutatónévmás jelent meg: *bo* és *ol*. A gyakoribb *ol* névmásnak azonban a ragozási alakja *an-*, tehát például a harmadik személyű névmás birtokos esete *anŋ*. Bizonyos alakokban azonban megőrződött az **i*. Olyan alakok, mint az ótörök *inča* ‘a következő, innen’ szemben áll az *anča* alakkal, ‘a következő, onnan’. Lásd még *intin* ‘az a másik oldalon’ szemben a *muntin*-nal ‘az, ami innen van, inentől’. Erdal (2004: 205–207) további idetartozó alakot is elemzett (*inaru*, *ingaaru*). Az ősi török névmásrendszer egyes és többesszámú, harmadik személyű alakjai tehát **i* és **a* alakban még kimutathatóak. A mongolban az egyes szám harmadik személy eredetileg **i* volt, ragozási töve **in-*, egyes nyomai az írott mongolban még megtalálhatók (*inu*, *imadur*, *imaji*, *imadača*, *imaġri*, *imaluġa*). Az **i* többesszáma **a*, ez már csak a deiktikus *anu* alakban van jelen, de mint láttuk kimutatható a törökből is. A mandzsu-tunguz nyelvek egy részében megőrződött az első személyű névmás **i* és a ragozási tő *min-*, így a mandzsuban, szibében és közeli rokonukban a dzsürcsiben, de a tunguz nyelvek többsége számára egy **ni* rekonstruálható, bár például a szolonban az *ini* birtokos alak előfordul, itt talán mongol hatásra is gondolhatunk (így Rozyczki 1994: 110).

szopni²⁸, **qo-* ‘összetenni’²⁹, **al-* ‘venni’³⁰, **qa-* ‘(el)zární’³¹, **ki-* ‘tenni’³², **sa-* ‘gondolni’³³.

Ha az altaji nyelveket egy soktényezős hálózati rendszernek kell feltételeznünk, akkor ebben a keretben kell meghatároznunk a kitan nyelv helyét. A kitan nyelv mongol vagy mongolos voltát már Pelliot feltételezte,³⁴ s ezen a nézeten volt a kitannal sok tanulmányban foglalkozó Ligeti is.³⁵ Pelliot és Ligeti a kitan nyelvből néhány kínai átírásban rögzített szót ismert, az ő idejükben a kitan átírással szövegek még megfejtetlenek voltak.

Az újabb kitan kutatások eredményeit ismerve Juha Janhunén lényegében a 2. ábrán látható módon helyezte el a kitan.

Mint látjuk Janhunén a „para” vagyis „mellék”, „mellette lévő” előtaggal különbözteti meg a tulajdonképpeni mongol nyelvektől a kitan és a tabgacsot. Kissé bonyolultabbnak látszik Shimunek csoportosítása (3. ábra).

²⁵ A török *ağız* ‘száj’ töve egy **ağ~*aŋ* ‘nyílás’ (török megfelelőit lásd Róna-Tas 1971: 287–288). A mongolban az *aman* ‘száj’ mellett az *ağurqai* ‘bánya, lyuk, nyílás’ alapszava tartozik ide, a mandzsu-tunguz nyelvekben a száj: **amŋa*.

²⁶ A törökben a **boğ~*boŋ* tö többek között a következő szavakban található: **boŋuz* ~ **müŋüz* ‘szarv’, *boğuz* ‘torok’, esetleg a magyar *csont* és *csomó* etimológiai összefüggésének mintájára ide tartozhat a török *boğ* ‘csomó’ is. A mongolban ebbe a körbe tartozik a *boğtu* ‘orsócsont’, *möğüresün* ‘porc’, a mandzsu-tunguz nyelvekben a **moŋon* ‘nyak’.

²⁷ Ide tartozik a török **qowi*, **qoğı*, **qoğıš* ‘üreg, üres’, mongol *qoğosun*, *qongil* ‘üres’, mandzsu-tunguz **koŋ* ‘üreg’, *koŋil-* ‘üres, üreges tárgyra ütni’, *koŋat* ‘vájt csónak’, *koŋge* ‘üreg’.

²⁸ Lásd török *köğüz* ‘mell’, *kökre* ‘mellkas’, mongol *köke-* ‘szopni’, *köken* ‘mell’, mandzsu-tunguz *huku-* ‘szopni’, *hukun* ‘mell’.

²⁹ Török *qoş-* ‘egyesít’, *qoş* ‘pár’, mongol *qoyar* ‘2’, *qoş* ‘pár’ (←török), *qolbu-* ‘egyesít’, mandzsu-tunguz *xorin* ‘20’, *goj* ‘másik’.

³⁰ Török *al-* ‘venni, elvenni’, mongol *alban* ‘adó’, *alda-* ‘elveszteni’, mandzsu-tunguz *al-* ‘venni, elvenni’, *alba-* ‘nem képesnek, képtelennek lenni’.

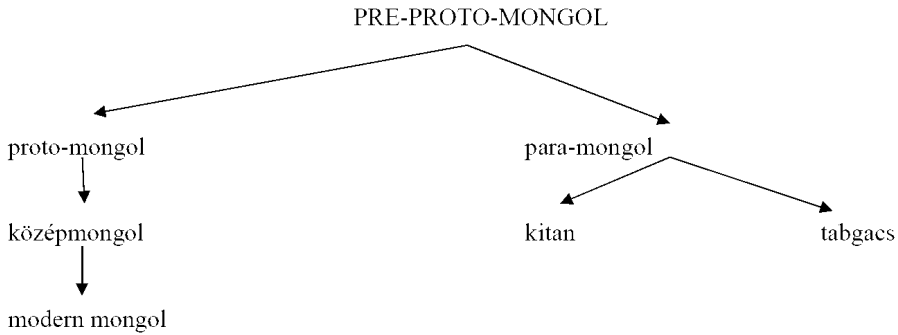
³¹ Török *qap-* ‘zární’, *qapığ* ‘kapu’, mongol *qağa-* ‘zární’, *qağalga* ‘kapu’, *qabqag* ‘fedő’, *qabqan* ‘csapda’, mandzsu-tunguz: *ka-* ‘zární’.

³² Török *qil-* ‘tenni’, mongol *ki-* ‘tenni’, mandzsu-tunguz *ke-* ‘akarni tenni’ (tunguz).

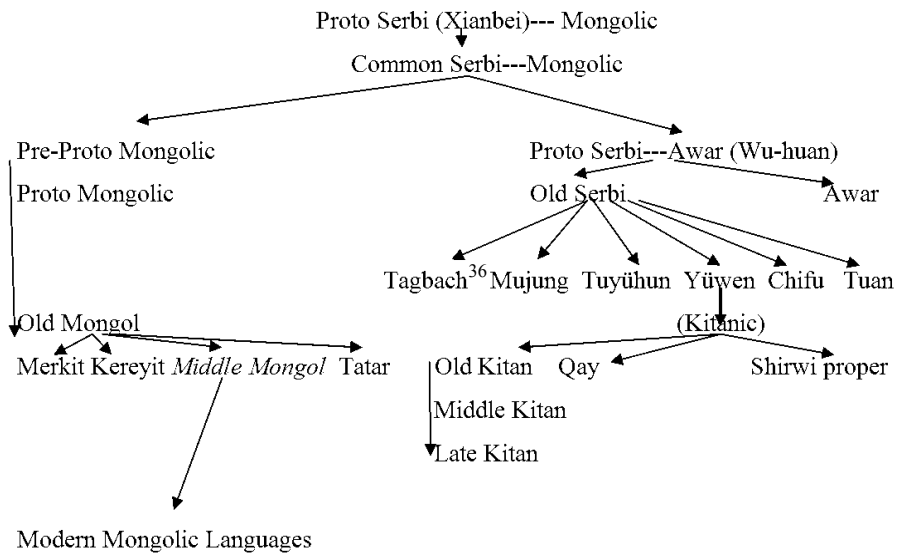
³³ Török (*san* ‘szám’, *sana-* ‘számolni’), mongol *sana-* ‘gondolni’, mandzsu-tunguz *sa-* ‘tudni’.

³⁴ Pelliot 1920: 146.

³⁵ Ligeti 1927.



2. ábra. A mongolos nyelvek viszonya J. Janhunen (2012) szerint



3. ábra. A mongolos nyelvek osztályozása Shimunek (2017) munkája szerint

Shimunek néhány mongolosnak tartott és a kínai forrásokban szereplő népvét is beillesztett a családfába, de lényegében a korábbival azonos rendszert állított fel.³⁷ Feltűnő, hogy két eddig csak kínai átírással néven

³⁶ Az ötörök feliratok egy *tabgač* népvét tükröznek, míg a kínai átírások egy *tagbač* alakra utalnak. Shimunek ez utóbbit tekinti eredetinek. A két alak közül az egyik hangátvétel eredménye.

³⁷ Shimunek kései kitan kategóriája abban a formában, ahogy ennek forrásait leírja, nem fogadható el.

megnevezett népet a *xianbei*-t 鮮卑 (magyar cikkekben *sziempi*), illetve *wuhuant* 烏桓 ő szerbinek, illetve avarnak azonosítja. Ez az azonosítás, pontosabban ennek alapja Shimunek tanárától, Beckwith-től származik, aki a kínai hangtörténet fő irányától sok szempontból eltérő nézeteket vall és ezekkel kapcsolatos cikkeket publikál. A kérdés szempontunkból lényeges eleme, hogy a kínai mássalhangzós szavégek között az *-n* különleges helyet foglal el az idegen szavak korabeli, tehát középkínai, átírásában. Miután a kínai szavégek közül az orális zárhangok (*-p*, *-t* és *-k*) ebben az időben, vagyis a 6–12. században a különböző kínai nyelvjárásokban különböző időben és módon eltűntek, az idegen szavak átírása kínai írásjegyekkel nehezzé vált. A kínaiban megmaradt nazális szavégek (*-m*, *-ng* és *-n*) és közülük különösen az *-n* idegen, nem kínai szavak, nevek átírása esetén gyakran ír át *-l*, *-r* de néha más zöngés, szonoráns idegen szavéget is. Ez azt jelenti, hogy például a *xianbei* név első szótagja *xian* 鮮, amely a kései középkínai-ban és a korai közép kínaiban nagyjából *sziän*nek hangzott, elvileg átírhattott nemcsak egy idegen *sziän*, hanem egy idegen *sziär*-, *sziäl*- szótagot is. A név második eleme a *bei* 卑 középkínai kiejtése *pji* illetve *pjiä* egy idegen *-pi/bi* szótag átírása lehet. Shimunek ötlete, hogy a *xianbei* átírás mögött egy *szerbi* alakot kell keresnünk, a kínai hangtörténeti kutatások egyik kiválóságától, Pulleyblanktól származik, aki egy 1983-ban publikált cikkében veti fel ezt a lehetőséget. A *szerbi* átírással több probléma is van. A kínai átírásokban megkülönböztetnek *-iän* és *-än* szavégeket, rímeket. A korabeli kínai például az ‘ernyő’ jelentésű *san* 傘 szót, amelynek a középkínai kiejtése is *szan*, megkülönbözteti a fent idézett *xian* szótól, vagyis egy *szerbi* alakot ebbe a kategóriába tartozó írásjeggyel írta volna át. Az átírás másik problémája, hogy nem kínai forrásból nem ismeretes a *szerbi* alak. Ezért egyelőre jobb, ha megmaradunk az eddig használt pinyin *xianbei* vagy a rekonstruált *siänbi*, illetve magyar átírásban a *sziempi* alaknál.

A Shimunek-féle rendszerben feltűnik az avar nyelvnév. A kínai forrásokban *wuhuan* 烏桓 alakot találunk. A kései középkínai formát *ɰuə*, a korai középkínait *ɰo* alakban rekonstruálja Pulleyblank.³⁸ A *huan* 桓 szót *xɰuan*, illetve *ɣwan* alakban rekonstruálta.³⁹ A *ɰuə* alak elején lévő glottális zár a magánhangzó kezdet előtt jelentkezik, az utána következő hang, illetve

³⁸ Pulleyblank 1991: 325.

³⁹ Pulleyblank 1991: 130.

hangok labiális jellegűek. Vagyis az első szótag egy *o-* vagy ehhez közel-álló idegen szókezdetet írhatott át. A második szótag végén ismét *-n* áll, ami persze tükrözhet az *-n*-en kívül más zöngés vagy szonáns mássalhangzót is. Nem lehet azonban eltekinteni a veláris szókezddőtől, amely a korai középkínaiban még egy zöngés veláris réshang /ɣ/, majd a kései középkínaiban a zöngésség áttevődik az aspirációra /h/ és a hang maga zöngétlenül /x/ tehát /xh/ alakban jelenik meg. Mindezek alapján legfeljebb egy **Oɣwan* alakot rekonstrálhatunk, az avar ettől nagyon messze áll.

Összefoglalva annyit mondhatunk, hogy az eddignél több mongolos nyelv azonosítására történt kísérlet, ezek között a kitan anyaga jelentősen kibővült.

A kitan és a többi mongolos nyelv viszonya

A mongolisztikában szokássá vált, hogy a szűkebb értelemben vett mongol nyelvet, vagyis a Mongol Köztársaság hivatalos nyelvét, a halhát nevezzük mongolnak (angolul Mongol, Mongolian), és az összes mongol nyelvet együttesen Mongolic-nak, magyarul mongolosnak. Ez a Turkish és a Turkic mintájára került bevezetésre. Ez természetesen pusztán elnevezés kérdése. Fontos azonban, hogy a mongol nyelvek maguk két nagy csoportra oszlanak: a központi és az archaikus vagy peremnyelvekre. A legújabb osztályozást, csoportosítást Nugteren kitűnő monográfiájában találjuk.⁴⁰ Lényegesen új anyag elsősorban a peremnyelvek déli (szerintem inkább délkeleti) csoportjában bukkan elő, a mai Kínai Népköztársaságban beszélt mongolos nyelvek és nyelvjárások között. Nugteren csoportosítását kissé átszerkesztve így ábrázolhatjuk:

KÖZPONTI NYELVEK: halha vagy tulajdonképpen mongol, ordosz, ojrát-kalmük, kamnigán, burját.

PEREMNYELVEK:

Északkeleti: dahur

Dél nyugati: mogul

Délkeleti: keleti jugur (sira jugur), sirongol, monguor (huzhu és minhe), baoan (bonan, kangja, dongxiang).

⁴⁰ Nugteren 2011.

A lényeg azonban az, hogy a két nagy csoport, a központi és a peremnyelvek mind egy közös alapnyelvre, a dzsingiszida birodalomban beszélt alapnyelvre mennek vissza. Elválásuk a 13–14. században kezdődik, alakulásukat jelentős külső hatások és belső, eltérő változások jellemzik. Szerencsére egészen jól ismerjük a dzsingiszida birodalom és utódállamainak mongol nyelvét vagy nyelveit, amelyet, illetve amelyeket középmongolnak nevezünk. Ezek mellett külön kategóriát jelent a dzsingiszida birodalomban kialakult, majd a buddhista mongol szövegek és más iratok rögzítésére használt irodalmi vagy írott mongol. Mind a ma beszélt, mind a történeti mongol közös őse a rekonstruált proto-mongol. A rekonstruált proto-mongolt érdekes módot leginkább az irodalmi mongol közelíti meg, ezért a proto-mongol alakokat megegyezésszerűen az irodalmi mongol alakokkal szoktuk helyettesíteni, figyelembe véve néhány olyan történeti változást, amelyet az irodalmi mongol már nem tükröz, de a középmongol, vagy/és a peremnyelvek alapján rekonstruálható.

A kitan–mongol nyelvviszony kérdéseit, hála a nagyszámban publikált kitan anyagnak, ma már a nyelvtan minden területén vizsgálhatjuk, még akkor is, ha a szövegek megfejtése a vártnál is nehezebben, lassabban halad. A különböző területek közül most hármát, a számneveket, a nyelvtani nemet és a hangtant emelem ki. Először vizsgáljuk meg a kitan és a mongol számneveket. A számnevek mindig fontos szerepet játszanak a nyelvrokonság megállapításánál.

A kis kitan írásjelek olvasatára még visszatérek. Mint látjuk a kitan számnevek közül a hatos számnévnek az olvasata még ismeretlen. Az egyes számnév a világ számos nyelvcsaládjában újítás, nem tartozik az ősi számnevek közé. Az egyest jelölő szavak között sok a metonimikus, például a ‘fej’, ‘valaminek az eleje’ szavakból is kialakulhatnak. A kitanban talán a <nai> esetében gondolhatuk arra, hogy összefüggésben lehet a mongol **nei* alakkal. Ez a mongolban önállóan is létezik, a halhában /nij/ ‘egyetértés’,⁴¹ számos igében és főnévben az alapjelentése ‘egyesül’ (stb.), pl. *neid-* ‘egyesül’, *neile-* ‘egyesít’, *neigem* ‘egyesület, társaság’ stb.⁴² A mongol *nigen* ‘1’ talán egy **neigen* alakra mehet vissza, ahol a -*gen* az a számnévképző, amelyet alább még tárgyalunk.

⁴¹ Kara 1998: 286.

⁴² Lessing 1960: 570–571.

Szám	khitan jel (listaszám)	khitan átírás	mongol	megjegyzés
1	𐰇 𐰇 (026,027)	mo, mas, nai	nigen	*niken < *nei
2	𐰇 𐰇 (134, 135)	jur	qoyar	KMo jirin
3	𐰇 𐰇 (166, 167)	gur	gurban	
4	𐰇 𐰇 (268, 369)	dur	dörben	
5	𐰇 𐰇 (029, 030)	taw	tabun	<*tawbun
6	𐰇 𐰇 (085,086)		jirgugan	<jir+gurban
7	𐰇 𐰇 (141, 441)	dalo	dologan	„70” dalan
8	𐰇 𐰇 (007, 008)	nayi	nayman	
9	𐰇 𐰇 (033, 034)	iši<*yirsi	yisün	<*yirsün, „90” yeren
10	𐰇 𐰇 (240,422)	par	(h)arban	

4. ábra. A kitan és mongol számnevek összehasonlítása

A kettes számnévről már hosszabban írtam,⁴³ itt röviden csak annyit jegyzek meg, hogy a számnév *jirin* alakban már korábban is ismert volt a középmongolban. Többen is felfigyeltek rá, például *A mongolok titkos történetében*, ha két nő szerepel a szövegben, akkor a két név után nem a szokásos *qoyar*, hanem *jirin* áll. A mongol *qoyar* alapszava is egy mongol szótó a **qoi*, amely olyan szavakban őrződött meg, mint a *qoyiči* ‘a következő, a jövő’, s a ‘hátról, mögött’ jelentésű szavak, mint a *qoyina* ‘hátról, után’, *qoyiši* ‘hátra, utána’, *qoyitu* ‘hát(ul levő), észak’ stb. Mint erre már többen utaltak, ez a képzet található például a latin *secundus* ‘második’ szóban, amely a *sequor* ‘követ’ szóból származik.

A hármas és a négyes számnevek a kitanban egy labiális magánhangzóval jelennek meg, méghozzá, úgy látszik, lényegében azonos magánhangzóval, míg a mongolban a *gurban* mélyhangú és zárt, a *dörben* magashangú és félig nyílt magánhangzójú. Még nem tudjuk, hogy a kétségtelenül másodlagos kitan helyzet csak az átírások korlátainak vagy a számrendszerek belső, másodlagos harmonizálásának eredménye-e.

⁴³ Róna-Tas 2016.

A kitan *taw*, amely a korán felismert kitan szavak közé tartozik, és a mongol *tabun* egyezése egy újabb felfedezést segített elő. Jól látható, hogy a mongol számnévképzőnek két felszíni alakja van *-bAn* és *-gAn*. Ez a két alak egy régebbi *-βAn* alakra megy vissza, ami eddig is ismert volt. Nem volt azonban világos, hogy a felszínen milyen szabályok szerint jelenik meg a két variáns. Látható hogy a magánhangzós végződésű számnév tövénél *-/g/*, a mássalhangzós szóvégűek után *-/b/* a realizáció. Látszólagos kivétel a *tabun*, ahol egy **ta* fő esetén a fenti szabályok szerint *-gUn* képzőt váránk. A kitanban azonban megvan a mássalhangzó töve a *-w*, ott *taw* van. Ez a *-w* nem a **tabun -b*-jének felel meg, mint eddig hitték. A közös kitan-mongol alapalak **tawbun* és akkor ez a számnév és képzője is szépen beilleszkedik a szabályrendszerbe. Ez a szabály vonatkozik az ‘1’ jelentésű számnévre is, ahol a *nigen* < *nei-gen* esetében a diftongus a magánhangzók csoportja szerint viselkedik.

Bár a kitan hatos számnevet még nem ismerjük, a mongol *jirgugan* ‘6’ több szempontból is figyelmet érdemel. Látható hogy ez a *jir* és a *gurban* számnevekből jött létre (2×3). Ez arra utal, hogy a **jir~*jür* ‘2’ a régebbi, de arra is utal, hogy az eredeti, ősi mongol számrendszer csak ötig tartott, a hatos számnevet két másik már meglévő számnévből szerkesztették.

A ‘7’ jelentésű *dalo* első magánhangzója szemben a mongol *dologan*-nal nyílt és illabiális. Ez a mongol alak, bár régi, hasonulás eredménye. A ‘70’ a mongol nyelvekben *dalan*, amely megőrizte az első szótag illabiális nyílt magánhangzóját, tehát azt, amely a kitanban megvan.

A ‘8’ kitaj alapalakja *nayī*. Többen **nayim* alakot rekonstruáltak ezt azonban egyelőre nem sikerült igazolni. A szóvégi *-m*-t a mongol *nayman* *-m*-je alapján feltételezték. Azonban elképzelhető, hogy a mongol *nayiman*-ban a *-man* ugyanaz a számnévképző, mint a többi számnévben, csak a szókezdő *n*- hatására a *-βan* első hangja nazalizálódott. Ez azért figyelemre méltó, mert a *nigen* ‘1’ < **neyigen* esetében ez nem történt meg. Ennek lehetnek kronológiai okai, de lehetséges, hogy végül a ‘8’ eredeti alakja mégis **nayim* volt, és nem a szókezdő nazális hatására alakult ki a *-man*, hanem egy eredeti **nayim-ban* alak vált egy *-mb-* > *mm-* > *m* asszimiláció révén *nayiman*-ná.

A ‘9’ kitaj számnév olvasata sokáig vitatott volt, de mostanra világossá vált, hogy *iši* hangalakot kell olvasni. A mongol *yisün*-nel szemben itt az eltérés elég jelentős. Mindenesetre a mongol *yisün* valószínűleg egy **yirsün* alakra megy vissza. Ugyanis ‘90’ a mongolban *yeren*, a fő tehát **yir~*yer*.

A kitanban is lezajlott a *si* > *ši* hangváltozás, amelyet még alább tárgyalni fogunk. Feltételezhetjük tehát, hogy a kitan *iši* egy korábbi **isi* alakra megy vissza. Innen több hipotézis lehetséges, amelyek összekapcsolják, és egy közös ősi alakra vezetik vissza a kitaj **isi* és a mongol **yir(sün)* alakot, azonban ezeket most nem tárgyalom.

A kitan ‘10’ *par*, amely a mongol *arban*, középmongol *harban* alakokkal világos egyezést mutat, a szókezdő kitan *p*-, mint látni fogjuk szabályos, a mongol számnév képző is az.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a kitan és a mongol számnevek rendszerszerű és széleskörű szabályos megfelelést mutatnak. Az eltérések közül a számnévképző hiánya a kitanban és megléte a mongolban az igazán feltűnő. Ennek azonban két oka lehet. Elképzelhető, hogy a számnévképző csak a mongolban alakult ki, ennek a nyelvágnak az újítása. De elképzelhető az is, hogy a számnévképző megvolt már a kitan és a mongol közös anyanyelvében is, de a kitanban másodlagosan eltűnt. Ez utóbbi mellett szólhatna, hogy más képzők is eltűntek a kitan szóvégekről.

Míg a kitan és a mongol számnévrendszerek jelentős és szabályos egyezést mutatnak, a kitan egy meglepő sajátossága, hogy számos nyelvtani szinten megtaláljuk a nyelvtani nemet. Ennek megismeréséhez vissza kell térnünk a számnevekhez, ahol a fenti 4. ábrában minden számnévnél két alakot adtam meg. Nézzük meg most közelebbről például az ‘1’ és ‘8’ számneveket!

𐰚 ‘egy, hímnem’, 𐰚 ‘egy, nőnem’

𐰚 ‘nyolc, hímnem’, 𐰚 ‘nyolc, nőnem’

Mint látjuk, a hímnemet az írásjegy jobb felső sarkában elhelyezett pont jelzi. A pont hiánya általában a nőnem jelzése, de lehet egyszerűen, hogy a pont más okokból marad el, például egyszerűen hiba. A kis kitaj írásban számos írásjelnek van ponttal ellátott és pont nélküli változata, és a ponttal ellátottak szinte mindenütt a hímnemet jelölik. Ma már azonban azt is tudjuk, hogy a névszóknak, ha melléknévi alakban, illetve jelzőként fordulnak elő, akkor hímnem, illetve nőnem képzőjük van. Például:

𐰚 𐰚 𐰚 (244.362.246) <s.iau.qu> ‘kék, nőnem’,

𐰚 𐰚 𐰚 (244.362.118) <s.iau.qú> ‘kék, hímnem’, vagy

𐰚 𐰚 𐰚 (261.362.246) <l.iau.qu> ‘vörös, nőnem’

𐰚 𐰚 𐰚 (261.362.118) <l.iau.qú> ‘vörös, hímnem’.

Látjuk, hogy a melléknévképzők alakja a nyelvtani nem szerint eltér, azonban a kiejtések közötti eltérést eddig nem sikerül megállapítani. Vannak azonban esetek, ahol a kiejtés is különböző, például a sorszámnévek esetében:

A ‘három’ kitanul *gur*, logográffal 包, 包 (166, 167), szótagjellel 𐰇 <hur>, három szótag-jellel: 𐰇𐰏𐰤 (151.236.269) <hu.u.er>. Azonban sorszámnévként két alakja van, hímnemben 𐰇𐰤 (259.269) <hur.er> vagyis *gurer* (harmadik férfi) és nőnemben 𐰇𐰏𐰤 (151.236. 219) <hu.ur.én> vagyis *guren* (harmadik nő).⁴⁴ A sorszámnév képző a számnevek többségében *-er* és *-en*, azonban az ‘öt’ esetében az ‘ötödik férfi’: 𐰇𐰏𐰤及𐰏𐰤 (247.016.186.076.) <t.od.o.ho>, vagyis *todoḡo*, míg nő esetében 𐰇𐰏𐰤及𐰏𐰤 (247.016.186.018) <t.od.o.in> vagyis *todoin*.⁴⁵

A nyelvtani nem megjelenik az igerendszerben is. *ölü 𐰇𐰏 (261.019) <l.iu>- ‘meghalni, ha férfi hal meg, akkor: *ölürer* 𐰇𐰏𐰤𐰏𐰤 (261.019.137.269) <l.iu.ir.er> ‘ö (Xingzong császár) meghalt’, míg ha nőről van szó, akkor *ölüren* 𐰇𐰏𐰤𐰏𐰤 (261.018.137.361) ‘ö (Xuanyi császárnő) meghalt’.⁴⁶

A kérdés itt is felmerül, hogy a nyelvtani nem a kitan újítása vagy megőrzött régiség. Ha nem lenne meg a közép-mongolban a csak nőkre használt *jirin* (amely mint a ‘6’ a *jirgugan* esetében látjuk mélyen be volt ágyazva a mongol nyelvágban, bár azután eltűnt), azt gondolhatnánk, hogy a nyelvtani nem a kitan újítása. Így azonban arra hajlok, hogy a nyelvtani nem már megvolt a kitan és mongol közös ősében is, de a mongolban nyelvtani elemként kiszorult és csak a képzőrendszerben maradt fent. Különösen az állatszínnevekben különbözteti meg a mongol a hím és nőnemet, pl. *čagan* ‘fehér’, *čagagč’in* ‘fehér (nöstényállat, kanca)’, *köke* ‘kék’, *kökegč’in* ‘kék (nöstény)’, stb.⁴⁷

⁴⁴ Például ilyen kifejezésekben: ‘a harmadik fiúgyermek X volt’, ‘a harmadik leánygyermek Y volt’.

⁴⁵ A *todoḡo* szóvége talán még őrzi a mongolban *tabudugar* ‘ötödik’ *-gar* képzőjét, míg az *-in* azonos eredetű lehet a többi sorszámnévnél megjelenő *-en* alakkal.

⁴⁶ A török *öl-* nyilvánvalóan tiszteleti forma, s nem véletlen, hogy a szoros kitan–ujgur együttélés idején egy ‘meghal’ jelentésű szóként egy török eredetű szót használtak. A török *öl-* nek vannak mongol rokonai, így *ölüs-* ‘éhenhalni’, *ölüng* ‘éhhál’, *ölber-*, *ölmer-*, *ölmür-* ‘igen erősen éhezni, éhenhalni’. A mongol nyelvekben az *öles-* alapjelentése az éhezés. Kara György (szóbeli közlése) szerint a kitan és a mongol szavak tartoznak össze közvetlenül és nem a kitan és a török. Én ezt vitatom.

⁴⁷ Khabtagaeva 2001.

A kitan hangtanból három jelenséget mutatok be. Az /i/ „törése” valójában egy hasonulás, amelyben az első szótag /i/ hangja a második szótagéhoz hasonul. A jelenség, mint ismeretes, ennél valamivel bonyolultabb, de jól ismert a mongol nyelvekben. Így a mongol *čilagun* ‘kő’ szóból előbb *čilün*, majd *čulün* lett. A másik jelenség, hogy az /s/ hang i előtti helyzetben /š/ lett. Így a mongol *sibar* ‘sár’ a legtöbb mongol nyelvben *šawar*. Mint ebben és a hasonló szavakban látjuk, az *s > š* változás előbb zajlott le, majd ezután történt az /i/ „törése”. Ez a folyamat lezajlott a kitanban is. A sólyom, a tulajdonképpeni madár, kitan neve *šawa* 叉夷为 (028.161.189) <š.au.a>. Ez a szó előfordul a *Liaoshiben* 遼史 is, ahol kínai átírása *shaowa* 稍瓦 *šawa. Ennek mongol megfelelője *sibagun*, amely például a halhában *šuwū* (<*sibū <*sibagun). Elvileg elképzelhető, hogy a kitan alak egy **sibagan* formából származik, amelyből szabályosan *sibā*, majd *šibā*, ebből *šiwa*, majd *šawa* lett. A dahur alakok labiálisak: Da šo(u)oo, DagE šowc., jelentése ‘sólyom’, szemben a mongol nyelvek többségével, ahol ‘madár’. Mindenestre az /i/ „törése” és az *si>ši* hangváltozás a kitanban is lezajlott.

Fontos hangtani jelenség a kitanban a szókezdő *p-* megőrzése. A szókezdő *p-* meglétét már régen feltételezték a mongolban. Nyomai *h-* formában megvannak a közép-mongolban és néhány peremnyelvben.⁴⁸

kitan	mongol
𐰽𐰚𐰚 𐰽 (295.084/397) <p.ar> <i>par</i> ‘tíz’	KMo <i>harban</i> , Mo <i>arban</i>
𐰽 (279) <po> <i>po</i> ‘év’	KMo <i>hon</i> , Mo <i>on</i>
𐰽𐰚𐰚𐰚 (295.366.173) <p.ul.uh> <i>puluğ</i> ‘interkaláris’	KMo <i>hülewü</i> , Mo <i>ülegü</i> ‘többlet’
𐰽𐰚𐰚𐰚 (295.097.244) <p.ür.s> <i>pures</i> ‘leszármazottak’	KMo <i>hüre</i> , Mo <i>üre</i> ‘mag’
𐰽𐰚𐰚𐰚 (241.033.221) <pu.ši.in> <i>püšin</i> ‘hercegnő’ ← kínai <i>furen</i> 夫人 <*pujin	KMo <i>hüjin</i> , Mo <i>üjin</i>

5. ábra. A *p-* szókezdő a kitanban és a mongolban

⁴⁸ Egyes mongol peremnyelvekben megtalálható *f-* szókezdő nem megőrzött, a *p-*ből közvetlenül alakult jelenség, hanem a dzsingiszida korabeli *h-* ből labiális magánhangzó előtt másodlagosan alakult.

Mint látjuk, egy kínai jövevényszóban is megtalálható, s ez segítségünkre lehet nemcsak a kitan és mongol, hanem a kínai hangtörténeti változások kronológiájának pontosabb meghatározásához is. Ebben az esetben a kitan a közös alapnyelvből egy olyan sajátosságot őrzött meg, amelynek eltűnését a mongolban nyomon tudjuk követni.

A kitan szókészletet öt csoportra oszthatjuk:

1. Szavak, amelyek vagy amelyeknek az alapalakja mind a kitanban, mind a mongolban előfordul és rendszerszerű megfelelést mutat.
2. Szavak, amelyek, úgy látszik az ősi, közös kitan-mongol alapnyelvből származnak, de a mongolból nem mutathatók ki, onnan kivesztek.
3. Belső keletkezésű kitan szavak.
4. Szavak, amelyek jövevényszavak és előfordulnak mind a kitanban, mind a mongolban.
5. Szavak, amelyek jövevényszavak, de csak a kitanban.

A 2. és a 3. kategória nem mindig választható el. Például a '2' jelentésű kitan *jür* szabályos mongol megfelelése a **jir* önállóan nincs meg, de megvan a *jirgugan* '6' számnévben és a *jirin* melléknévi alakban s néhány más mongol szóban, mint *jitüger* <**jirtüger* 'irigység, féltékenység (két feleség között)', *jitüger eme* 'a második feleség' és *jirmüsün* 'terhes', *jirim* 'a két borszjig egyike a nyereg baloldalán'. Ezekben az esetekben a kitan segítségével tudjuk a mongol szavakat elemezni, de világos, hogy az alapszó megvolt a mongolban is. Más esetekben a kitan szó nyomokban sincs meg a mongolban. Például a 'vörös' jelentésű szó rokonítható a mongollal, de a többi színnév egyelőre vagy nem rokonítható, vagy még nincs megfejtve. A kitan <l.iau.qu> alapalakja az **ulau*, és a *-qu* melléknévképző. Az **ulau* a mongol *ulagan*-nal szabályszerű megfelelést mutat. Viszont a <s.iau.qu> 'kék' alapszáva a *siau* egyelőre nem egyeztethető a mongolban a 'kék' jelentésben használt szavakkal. Mivel a közmongol *köke* török jövevényszó, valószínű, hogy ebben az esetben a kitan őrizte meg a kitan-mongol alapnyelv színnevét. Nincs egyelőre biztos olvasata a kitan 'fekete' és 'fehér' jelentésű szavaknak.

A jövevényszavak típusára is csak egy-egy adatot tudok itt hozni. A kitan 𐰽 (059) <ni> 'ökör, az állatövben használt név'. Ennek a mongolban *üker*, a kitanban **püker* alakja kellene, hogy legyen. Az *üni* a mongol *üniye* <**ünige* 'tehén' szónak felel meg, de itt általánosságban szarvasmarhát jelent, mint ahogy a török állatövi rendszerben *ud* 'szarvasmarha' alakot találunk

és nem *öküz*-t. A kitan és a mongol szó egyaránt török jövevényszó.⁴⁹ A kitan szó tehát egy általánosabb jelentést őrzött meg, vagy vett fel, valószínűleg a kínai *niu* 牛 hatására, amely jelentése magában foglalja az ökör, az üő és a szarvasmarha jelentésmezejét. Ugyanakkor ez a török eredetű szó, sok mással együtt még a közös kitan-mongol alapnyelvbe került be.

A kitan személynevek is sok közszót őriztek meg, ilyen például a Sargan 全本並出 (244.123. 051.290) <s.ar.ha.án> ‘sárkány, személynév’. A szó *sazgan*, *sazagan* alakban van meg a török nyelvekben.⁵⁰ Itt az az érdekes, hogy az ogur *-r*-es alak névként feltűnik a kipszakok között is, a híres Könček kán nagyapját, mint ezt P. Golden kimutatta,⁵¹ *Šarukannak*, a szláv forrásokban *Šarakannak* hívták. Lehet, hogy a kitan itt egy kipszak közvetítésű ogur alakot őrzött meg, mindenestre ezt az alakot eddig a mongolból nem sikerült kimutatni, csak a kitanból.

Mint látjuk, a kitan-mongol rendszerszerű egyezések és különbségek lassan kezdenek kibontakozni. Azonban még távol vagyunk egy átfogó képtől. A kitan korpusz nagy többsége még a mai napig megfejtetlen.

A kitan kutatásnak eddig közel ötszáz kis kitan írásjelet sikerült megkülönböztetnie. Ezek nem kis része azonban írásváltozat, tehát ugyanaz az írásjel, kisebb egyedi eltérésekkel (alloglyph, allograph). Ezek rendszerezése, azonosítása folyamatos. Ami a szövegeket illeti, eddig 45 kis kitan írással írt hosszabb feliratot azonosítottak, ehhez járul mintegy 17 kisebb, tárgyakon talált rövidebb felirat. Sikerült ezt a szöveganyagot elektronikusan rögzíteni. Ebben a rögzített korpuszban közel 100 000 előfordulás van, s a szövegekhez elkészült egyesített index kb. 10 000 szótári egységet tartalmaz.⁵²

A kitan korpuszhoz tartoznak a kitanból átvett szavak más nyelvekben, valamint a kitan kínai átírási adatai is.

A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy a kitan helye világos az altaji nyelvek rendszerében. A kitan a mongollal egy közös ősnyelvre megy vissza, a mongolos nyelvek két nagy ágát képezik. Mielőtt azonban a közös kitan-mongol nyelv további, távolabbi rokonságát kutatnánk, előbb jelentősen haladnunk kell a kitan nyelv megfejtésében. Rekonstruálnunk kell a proto-kitant, majd ennek segítségével a proto-kitan-mongolt, vagyis az ősmongolt.

⁴⁹ Lásd ótörök *ingek*, magyar *ünő*, részleteket Róna-Tas – Berta – Károly 2011: 978–981.

⁵⁰ Lásd Róna-Tas – Berta – Károly 2011: 895–897.

⁵¹ Golden 2006-2007: 37.

⁵² Chinggeltei – Wu – Jiruhe 2017.

Majd ha ezzel tisztában leszünk, akkor lehet egy lépéssel tovább menni, és az ősmongol helyét keresni az altaji nyelvek rendszerében.

Bibliográfia

- Apatóczy, Ákos Bertalan – Kempf, Béla 2017. „Recent Developments on the Decipherment of the Khitan Small Inscriptions.” *Acta Orientalia Hung.* 70/2: 109–133.
- Chinggeltei (清格尔泰) – Wu Yingzhe 吴英喆 – Jiruhe 吉如何 2017. *Qidan xiaozi zai yanjiu I-III. 契丹小字再研究* [Újabb kutatások a kis kitan írásról. 3 kötet]. Hohhot: Neimenggu Daxue Chubanshe.
- Erdal, Marcel 1991. *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Erdal, Marcel 2004. *A Grammar of Old Turkic*. Leiden – Boston: Brill.
- Gamkrelidze, Thomas V. – Ivanov, Vjačeslav V. 1995. *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture I-II*. Berlin—New York: De Gruyter Mouton.
- Georg, Stephan 2001. „Türkisch/mongolisch *tengri* ‘Himmel, Gott’ und seine Herkunft.” *Studia Etymologica Cracoviensa* 6: 83–100.
- Golden, P. 2006/2007. „Cumanica V: The Basmils and the Qipchaqs.” *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 15: 13–42.
- Grezsza, B. 2016. „A legújabb viták az altaji nyelvrokonságról.” *Nyelvtudományi Közlemények* 112: 323–337.
- Hahn, Reinhard F. 1988. „Notes on the Origin and Development of the Salar Language.” *Acta Orientalia Hung.* 42/2-3: 235–275.
- Hahn, Reinhard F. 1998. „Yellow Uyghur and Salar.” In: Lars Johanson – Éva Csátó (eds.) *The Turkic Languages*. London – New York: Routledge, 397–402.
- Janhunen, Juha 2012. „Khitan: Understanding the Language behind the Script.” *Scripta* 4: 107–132.
- Johanson, Lars – Csátó, Éva 1998. *The Turkic Languages*. London – New York: Routledge.
- Kakuk, Zsuzsa, 1962. „Un vocabulaire salar.” *Acta Orientalia Hung.* 14/2: 173–196.
- Kane, Daniel 2009. *The Kitan language and Script*. Leiden – Boston: Brill.
- Kara György 1998. *Mongol–magyar szótár*. Budapest: Terebess.
- Khabtagaeva, Baiarma 2001. „Color names and their suffixes. A Study on the History of Mongolian Word Formation.” *Acta Orientalia Hung.* 54/1: 85–165.
- Lessing, Ferdinand D. (ed.) 1960. *Mongolian–English Dictionary*. Berkeley – Los Angeles: Routledge.
- Ligeti Lajos 1927 „A kitaj nép és nyelv.” *Magyar Nyelv* 23: 293–310.
- Liu Pujiang 刘浦江 – Kang Peng 康鹏 (eds.) 2014. *Qidan xiaozi cihui suoyin 契丹小字词汇索引* [A kis kitan írás (feliratokhoz készített) szójegyzék és index]. Beijing: Zhonghua Shuju.

- Nugteren, Hans 2011. *Mongolic Phonology and the Qinghai-Gansu Languages*. Utrecht: LOT.
- Pelliot, Paul 1920. „A propos des Comans.” *Journal Asiatique* (Ser. 11) 15: 125–185.
- Pelliot, Paul 1929. „Neuf notes sur des questions d’Asie centrale.” *T’oung Pao* 26: 201–265.
- Poppe, Nicolas 1964. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pulleyblank, Edwin G. 1983. „The Chinese and their neighbors in prehistoric and early historic times.” In: D. N. Keightley (ed.) *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 411–466.
- Pulleyblank, Edwin G. 1991. *Lexicon of the Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Ramstedt, Gustaf John 1935. *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Robbeets, Martine Irma 2005. *Is Japanese Related to Korean, Tungusic, Mongolic and Turkic?* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Róna-Tas, András 1971. *Az altaji nyelvrokonság vizsgálatának alapja, A nyelvrokonság elmélete és a csuvas–mongol nyelvviszony I-II*. Budapest (Kézirat).
- Róna-Tas, András 2016. „Khitan Studies. I. The Graphs of the Khitan Small Script, 1. General Remarks, Dotted Graphs, Numerals.” *Acta Orientalia Hung.* 69/2: 117–138.
- Róna-Tas, András 2016a. „Remarks on the Ethnonym Khitan.” *Turkic Languages* 20/2: 157–169.
- Róna-Tas, András – Berta, Árpád – Károly, László 2011. *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rozyczki, William 1994. *Mongol Elements in Manchu*. Bloomington: Indiana University.
- Shimunek, Andrew 2017. *Languages of Ancient Southern Mongolia and North China, A Historical—Comparative Study of the Serbi or Xianbei Branch of the Serbi—Mongolic Language Family, with an Analysis of Northeastern Frontier Chinese and Old Tibetan Phonology*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Starostin, Sergei – Dybo, Anna – Mudrak, Oleg 2003. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages I-III*. Leiden: Brill.
- Svantesson, Jan-Olaf. et al. 2005. *The Phonology of Mongolian*. Oxford: Oxford University Press.
- Tenišev, Edgem Rahimovič – A. V. Dybo [Э. Р. Тенишева – А. В. Дыбо] 2001. *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика*. Москва: Наука.
- Vovin, Alexander 2005. „The End of the Altaic Controversy, a Review of Sergei Starostin, Anna Dybo, and Oleg Mudrak’s Etymological Dictionary of the Altaic Languages.” *Central Asiatic Journal* 49: 71–132.
- Vovin, Alexander 2009. „Japanese, Korean and the other Non-Altaic Languages.” *Central Asiatic Journal* 53: 105–147.

VIZUÁLIS MEDITÁCIÓ ÉS CSODÁK ÁBRÁZOLÁSA A KUCSAI, A DUNHUANGI ÉS AZ UJGUR BUDDHISTA MŰVÉSZETBEN

GONDOLATOK TÖREDÉKES FESTMÉNYEKRŐL

RUSSELL-SMITH (BIKFALVY) LILLA

(Museum für Asiatische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin)

Ecsedy Ildikó munkái már a nyolcvanas évek végétől (amikor az ELTE-n tanultam) nagyon fontos impulzust jelentettek számomra, habár az ujjur történelem intenzívebb kutatását csak a művészettörténeti PhD témám kapcsán 1996-tól kezdtem.¹ Miután már tíz éve a berlini Ázsiai Művészeti Múzeum (Museum für Asiatische Kunst) Belső-ázsiai Művészeti (Zentralasiatische Kunst) Gyűjteményének vagyok a kurátora, így azóta a napi teendők befolyásolják azt, hogy kutatási ötleteim, amelyeket még Londonból hoztam magammal, milyen irányba fejleszthetők tovább. Ebben a tekintetben azért is van szükségem az átlagosnál nagyobb fegyelemre, mert már megérkezésem (2007 decembere) óta két fő kérdés a meghatározó: a berlini Humboldt Forum építése, amit a Bundestag 2002-ben határozott el: az újjáépülő Hohenzollern palota harmadik emeletére kerülünk (1. kép).²

Mivel a Selyemút-gyűjtemény világviszonylatban is nagyon jelentős, a szentpétervári Ermitázs mellett a legnagyobb ilyen jellegű gyűjtemény, ezért két óriási teremben lesz elhelyezve: közvetlenül a kupola alatt egy 12 m belmagasságú teremben, és egy másik, 8 m magas úgynevezett Kubus teremben, ami az eredeti alaprajzban egy belső udvar egyik része volt. Ez utóbbi nyílt raktárként lehetővé teszi az eddiginél sokkal több, kb. 600 tárgy kiállítását az úgynevezett Turfán gyűjteményből. Ezt hagyományosan ugyan így nevezik, de a kizili-kucsai anyag sokkal nagyobb. A gyűjteményben lévő

¹ Könyvalakban megjelent Russell-Smith 2005.

² Információ a Humboldt Forumról: <https://www.humboldtforum.com/en/pages/humboldtforum> (Utoljára megtekintve: 2018.10.27.). Russell-Smith 2015 háttérrel ad ahhoz, hogy a Turfán Gyűjteményt hogyan állítjuk ki a Humboldt Forumban.



1. kép. Rendering a Humboldt Forumról (Berliner Stadtschloss).
© Stiftung Humboldt Forum / Építész: Franco Stella és FS HUF PG

tárgyakat és kéziratokat a német expedíciók 1902 és 1914 között találták, sok mindent a helyszínen dokumentáltak, utána Oroszországon keresztül Berlinbe szállították.³

A másik legfontosabb teendőm pedig az együttműködés kialakítása volt Kínával, miután a Turfán Gyűjtemény 2006-ig az Indiai Művészeti Múzeumhoz (Museum für Indische Kunst) tartozott (akkor összevonták a Kelet-ázsiai Múzeummal – Museum für Ostasiatische Kunst). Ezt megelőzően az együttműködés – bár már létezett – a nyelvi akadályok miatt nem volt olyan szoros. Sinológus művészettörténészként a kapcsolatok kiépítése volt az egyik első feladatom, és ez eddig sikerült is, Zhao Li 赵莉, a kucsai kutató akadémia igazgatóhelyettese (Kucha Research Academy) 2012 februárjától 18 hónapig dolgozott Berlinben. Ez az együttműködés máig is folytatódik, és jelenleg is közös publikációkat készítünk elő.⁴

³ Erről sok irodalom létezik, a legújabb és legrészletesebb: Dreyer 2015. A kéziratos gyűjtemény legnagyobb része később a Staatsbibliothekba került, ami a múzeummal együtt ma a Stiftung Preussischer Kulturbesitz része. Itt melleleg megemlítem, hogy én vagyok a sokkal kisebb tibeti-nepáli anyag kurátora is. Az utóbbi években ezen a téren szorosan együttműködünk az Etnológiai Múzeummal (Ethnologisches Museum), ahol sokkal nagyobb és régebbi tibeti gyűjtemény van, és akik velünk együtt költöznek a nyugat-berlini Dahlemből a központba. Persze ez is érdekes lehetőségeket kínál, amiről később szó is lesz.

⁴ Zhao Li kutatása alapján 2018 júliusától szeptemberéig digitális kiállítás volt látható két rekonstruált kizili barlangtemplommal a pekingi 798 Art District M Woods (Mumu) Galériában, lásd <https://www.mwoods.org/en/exhibition/archive/monks->

A bevezető után a tulajdonképpeni témára térve: tudományos régészeti jelentések kevés kizili barlangtemplomról készültek, ezért a pontos datálás és a barlangtemplomok funkciója is máig vitatott kutatási téma. Dunhuanggal ellentétben, ahol hatalmas kézíratos anyag teszi lehetővé a történelmi és valósi háttér tudományos kutatását, Kizilben csak egészen kicsi, bár nagyon fontos kézíratos anyag került elő, ezek egy része is a berlini múzeumban van. Ezeket az utóbbi években főleg Ching Chao-jung 慶昭蓉 és Ogihara Hirotoši 荻原裕敏 kutatják.

Kizilről az utolsó jelentősebb publikáció Angela Howard és Giuseppe Vignato könyve volt. Vignato a régészeti, Howard a művészettörténeti összegzést végezte, nemcsak a kizili, de a többi Kucsai régióban lévő barlangtemplomról is. Howard szerint, akit a nyolcvanas évek óta Dieter Schlingloff *Yogalehrbuch* kiadványa mélyen befolyásolt,⁵ a kucsai barlangtemplomcsoportok fő funkciója a meditáció volt.

Érdemes közelebbről megvizsgálni egy-két pontot, főleg azért mert a 90 éves Schlingloff professzor közvetlen stílusában újabb publikációban összegezte hosszú kutató munkásságának eredményeit, ami engem a kérdések újrvizsgálására ösztönzött. Bár Schlingloff indológiai szempontból ír, úgy látom, lehetőség van eredményeinek kiszélesítésére például Dunhuang kutatása terén. Már ebből a bevezetőből is látszik, hogy saját kutatási érdeklődésemből (dunhuangi és uigur művészet) és mindennapi munkám helyzetéből adódóan (a turfáni anyag mellett Kucsai, Kizil, valamint tibeti és nepáli anyagok előkészítése kiállításra) másképpen kell megközelítenem a témát.

A kizili 17. barlangtemplom a bejárat közelében helyezkedik el, és turisták is látogathatják. Tradicionálisan a 7. századra datáljuk a falfestménye-

and-artists (utoljára meglehetősen: 2018.10.27.). A kiállításra beszkenelték az in situ festményeket, és a máshol található falfestmények fotóit beillesztették a megfelelő helyre. Ez a része a kiállításnak szeptemberben Lanzhouban 兰州 is látható volt, novemberben pedig Xi'anban 西安 állítják ki. A kiállításához rövid katalógus is készül (késéssel) a berlini Museum für Asiatische Kunsttal és a szentpétervári Ermitázssal együttműködésben.

⁵ Angela Howard nézeteiről lásd Howard – Vignato 2014. Schlingloff 1964 (új kiadás 2006). Többen kritikusan értékelik ezt a túlságosan egy nézőpontú megközelítést. Több szempontú, részletes kutatást ígér a Monika Zin által létrehozott új, hosszútávú, 15 évre szóló kutatóprojekt a Szász Tudományos Akadémián, Lipcsében. A projekthez lásd <https://www.gko.uni-leipzig.de/indologie-zaw/forschungsprojekte/aktuelle-projekte/projekt-buddh-hoehlenmalereien.html> (utoljára meglehetősen: 2018.10.27.).



2. kép. Kizili 17-es barlangtemplom jobb folyosó a kozmológikus Buddha ábrázolásával
© Holger Manzke

ket.⁶ Ez volt azon kevés barlangtemplomok egyike, amelyet részletesen dokumentálhattunk. Tipikusan kizili alaprajz: az oldalfalakon Buddha különböző beszédei, a mennyezeten *jātakák*, folyosó vezet hátra a *parinirvánához*, tehát az úgynevezett „central pillar”, amelyben a meditáló Buddha szobra ült, rituálisan megkerülhető (*pradakṣiṇa*) (2. kép).

Csak abban tér el a leggyakoribb elrendezéstől, hogy mindkét hátravezető folyosóban egy-egy úgynevezett kozmológikus Buddha ábrázolása foglal helyet, ezek közül az egyik ma a berlini múzeumban van (3. kép). Howard éppen emiatt kezdett el a kizili témakörrel foglalkozni, mikor a nyolcvanas évek közepén megírta könyvét a kozmológikus Buddha-ábrázolásokról.⁷

Angela Howard nagyon fontosnak tartja, hogy az Indraśailaguhā legendát ábrázolták a meditáló Buddha szobor körül. Általában, mint itt is, sajnos már csak az üres falmélyedés látható, szobor nélkül, valamint körülötte a faldekoráció maradványa, ami a legtöbb kizili barlangtemplomban vagy festett, vagy relief formában hasonló sziklákat, hegyeket szimbolizál, akár csak a festett mennyezeten. Howard ebből kiindulva állítja, hogy a fő funkció a meditálás volt. Sőt, továbblép, és több olyan ikonográfiai motívumra is felhívja a figyelmet, amelyek a mágikus képességeket hangsúlyozzák: elsősorban a levitáció a mennyezeten, valamint a vállakból kicsapó láng. Még a nirvána esetében is arra koncentrál, hogy a meditáció egyre mélyebb fokra érve érte el Buddha a nirvánát. A berlini múzeumban van az a sajnos a háborúban megsérült nagyméretű falfestmény is, ahol a fekvő, ember nagyságúnál nagyobb Buddha mögül lángok csapnak ki (4. kép).

Mint Schlingloff új művében is hangsúlyozza, az ilyen csodák bemutatása szigorúan tiltva volt azok számára, akik meditálás közben ilyen emberfeletti képességeket fejlesztettek ki magukban.⁸ Buddha is csak a térítéshez

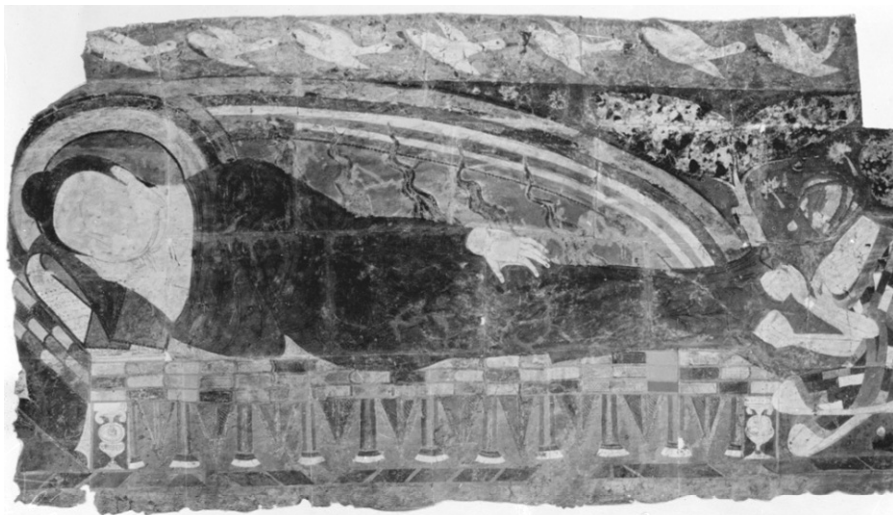
⁶ Az előző lábjegyzetben említett Kucsai Falfestmény Projekt 2018 júliusában szervezett egy nemzetközi workshopot, ahol többek között a datálás kérdését is sok (művészettörténeti, történeti, régészeti, nyelvészeti, stb.) szempontból megvizsgáltuk, és a résztvevők véleménye az volt, hogy nincs elég bizonyíték arra, hogy a kizili-kucsai falfestményeket sokkal korábbra kellene datálni (4–5. század), mint ahogy az a kínai szakirodalom alapján kezd általánossá válni. Természetesen ebben a kérdésben még sok további kutatásra lesz szükség, hiszen a konkrétan (pl. felirat alapján) datálható példák száma minimális.

⁷ Howard 1986.

⁸ Schlingloff 2015: 62. „Das Wunder von Srāvastī war seinem Wesen nach eine Massenbekehrung der Menschen, die bei der Präsentation anwesend waren” (Zin 2006: 8).



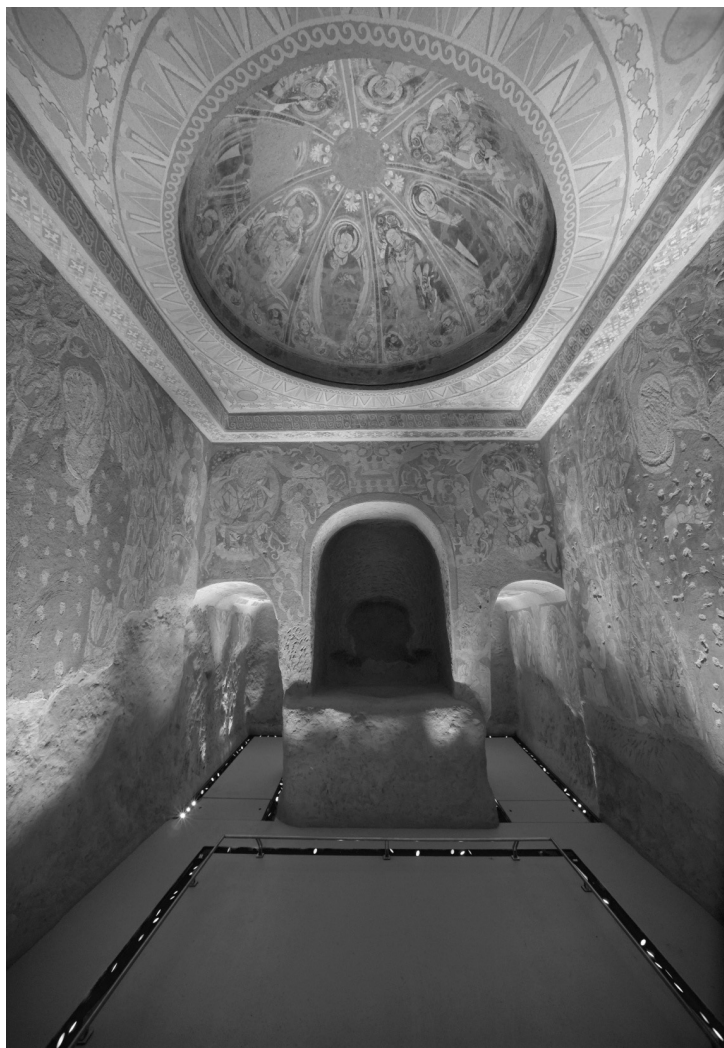
3. kép. Kozmológikus Buddha a kizili 17-es barlangtemplom bal folyosójából, falfestmény, Inv Nr. III 8868 © Museum für Asiatische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin / Jürgen Liepe.



4. kép. Nirvána ábrázolása a kizili 171-es barlangtemplomból
(Fotó 1938 előtt készült, ma a festmény részlegesen sérült Inv. Nr. III 8891)
Fotóarchívum szám: B 4414 © Museum für Asiatische Kunst,
Staatliche Museen zu Berlin

használta csodálatos képességeit. Egy másik kizili barlangtemplomban láhatunk erre példát: Kizil 123 („Höhle der Ringtragenden Tauben”), amit Berlinben már több formában rekonstruáltak, és most is éppen a Humboldt Forumban készülő új teljes rekonstrukción dolgozunk (5. kép).⁹

⁹ Ezt a barlangtemplomot Berlinben már kétszer rekonstruálták eredeti falfestményekkel részlegesen – a hátravezető folyosók és a hátsó helyiség nélkül: a huszas évek végén megnyílt állandó kiállításon a Völkerkunde Museumban, valamint a hetvenes évektől 1998-ig álló dahlemi állandó kiállításon (Museum für Indische Kunst). Az ugyanebben a dahlemi kiállítótérben 2000-ben megnyílt kiállításnak a központját képezte egy teljes rekonstrukció. Az újszerű ebben az volt, hogy a teljes barlangtemplomot mérethűen rekonstruálták a hátsó résszel együtt, valamint hogy a hiányzó falfestményeket homokszínekben rekonstruálták. Így valóban egy világszerte egyedülálló élmény jött létre a látogatók számára. Ez a rekonstrukció 2016-ig állt. A kupoláját idén nyáron már beépítették az új kiállítás megfelelő helyén, a többi falfestményt a 123-as kizili barlangtemplomból pedig novemberben fogják a Humboldt Forumba szállítani. Majdnem egy évre lesz szükség utána a rekonstrukció befejezésére. (A Humboldt Forum nyitását 2019 novemberére tervezik). A kupola szállítása sajtóesemény is volt, lásd <https://www.humboldtforum.com/en/stories/heads-up-big-exhibits-coming-through> (utoljára megtekintve: 2018.10.27.).



5. kép. Kizili 123-as barlangtemplom rekonstrukciója, Dahlem, eredeti falfestményekkel
Inv Nr. III 9061-9066. © Museum für Asiatische Kunst,
Staatliche Museen zu Berlin/ Jürgen Liepe

A 17. barlangtemplommal ellentétben a 123. (mint a számból is látszik) a bejáratától sokkal messzebb fekszik. Kizilben sokkal bonyolultabb a barlangtemplomok elrendezése mint Dunhuangban. Mint Vignato bebizonyította, több barlangtemplom alkot egy csoportot: a lakóhelyként, raktárként vagy meditációs helyként funkcionáló barlangok mellett van mindig egy-egy

központi, falfestményekkel is díszített barlangtempom.¹⁰ Ez az elrendezés azt jelenti, hogy a festményekkel díszített barlangtemplomok sokkal kiterjedtebb területen vannak, mint például Dunhuangban, ahol a lakóbarlangok külön az északi szektorban helyezkednek el. Feltűnő, hogy nem egy gyönyörű festett barlangtemplomot még ma is nagyon nehéz megközelíteni, nincsenek nyitva a nagyközönség számára. A kizili 123-as barlangtemplom is csak külön engedéllyel látogatható.¹¹

A két oldalfalon, egymással pontosan szemben két ember nagyságúnál nagyobb, álló Buddha látható, a testüket körülvevő mandorlában pedig sok kis álló Buddha jelenik meg. Kéztartásuk és ruházatuk nem egyforma, többféle típus látható. A kis Buddhák emlékeztetnek a berlini gyűjteményben lévő Kizilben talált úgynevezett fogadalmi fatáblákra, amelyeken olykor rövidebb vagy hosszabb felirat is található tokhár nyelven. Mikor kiállításra választottam kettőt ezekből a fogadalmi táblákból, feltűnt, hogy a Buddha-ábrázolások mennyire emlékeztetnek a későbbi úgynevezett *ruixiang* 瑞像 („auspicious images”) ábrázolásokra.¹² Természetesen később észrevettem, hogy már a „Dunhuangi Kutatóakadémia” (Dunhuang Academy) munkatársai is felismerték a lehetséges kapcsolatot a dunhuangi *ruixiang* ábrázolásokkal, és több fogadalmi tábla képét közölték.¹³ Ezt a kérdést másik alkalommal szeretném tovább kutatni. Egy másik cikkemben már röviden írtam a fogadalmi táblákról.¹⁴

Most csak egy pontra szeretném felhívni a figyelmet: ezek a csodák mindig a térítést szolgálták. Az én eredeti kutatásom itt kapcsolódik a témához:

¹⁰ Lásd Vignato fejezetét a barlangtemplom csoportokról (Howard és Vignato 2014).

¹¹ Mi több mint 600 fotót készíthettünk hivatalos engedéllyel, hogy ezzel a valóságghú rekonstrukciót segítsük. Három restaurátorral jártam ott kutatóúton 2017 áprilisában: Toralf Gabsch, főrestaurátor, Museum für Asiatische Kunst (lásd Gabsch 2012), valamint Holger Manzke és Katharina Leubner – ők ketten készítik a Humboldt Forumban a kizili 123-ik barlangtemplom rekonstrukcióját. Holger Manzke az előző projekt alatt (1998–2000) fejlesztette ki a hiányzó falfestmények rekonstrukciós technikáját, amit most is alkalmazni fog.

¹² A *ruixiang* tematika már PhD kutatásom óta foglalkoztat, akkor jelent meg Whitfield „*Ruixiang at Dunhuang*” című munkája (Whitfield 1996). Whitfield professzor az irodája falán lévő, pontos, nagyméretű másolatok segítségével rekonstruálta a híres dunhuangi *ruixiang* festményt.

¹³ Zhang 2015: 429.

¹⁴ Russell-Smith 2018.

mint tudjuk az ujugrok a 8. században manicheusok lettek, később, egy csoport Turfán régióba költözése után valamikor a 10. században lettek buddhisták. Már könyvemben írtam arról, hogy a vállakból kicsapó láng és víz, ami tehát a meditáció elmélyültségét jelzi, Turfánban megtalálható, de Dunhuangban csak az ujugrok által befolyásolt festményeken. Akkor azonban még nem tudatosodott bennem a kapcsolat Kizillel és az Indiából érkező tradícióval, ami így jelzi az emberfeletti képességeket. (Kizilben ez a motívum nagyon gyakori.)

Már könyvemben felhívtam a figyelmet a donátorok rendkívüli fontosságára ebben a kultúrkörben.¹⁵ A dunhuangi festményeken a donátor figurák általában vagy kisebb méretben jelennek meg vagy sokszor a kép alján, a fő kompozíciótól egy vonallal elválasztott részen. Ugyanakkor az ujugur buddhista kolostori zászlókon ('banner painting') a donátor gyakran szerves része a kompozíciónak. A legradikálisabb megoldás Kara Totok, egy magas rangú ujugur „portréja”, amelyet a felirat szerint halála után fia készíttetett (6. kép). Itt maga Kara Totok tölti be a kompozíció központi részét, és Buddha csak egészen kicsi a háromszögű fejrészen. A példát erre valószínűleg manicheus zászló-festmények¹⁶ adták, mint erre már könyvemben utaltam.¹⁷

Az ujugur donátorok valószínűleg valóban meg voltak győződve a térítésben betöltött fontos szerepükről. Erre vannak szórványos jelek: pl. csak ezen a területen találtak ún. cölöpfeliratokat ('stake inscriptions') – ezeket egy új buddhista kolostor alapításakor verték a földbe, mintegy alapítódokumentumként. Három van a berlini múzeumban, összesen öt ilyen tárgyról tudok. A feliraton részletesen felsorolják az alapítók neveit, valamint az alapítás célját (ez általában a jobb újjászületési lét elérése).¹⁸

¹⁵ Russell-Smith 2005: 27–30.

¹⁶ Banner painting / zászló festmény – ideiglenesen használom ezt a nevet arra utalva, hogy ilyen képet körmenetben is lehetett vinni. Német megfelelője „Tempelfahne” de a templomi zászló keresztény kapcsolatokra utalna.

¹⁷ Festmény ramie (hócsalán), 10. század, 144,5 × 80,0 cm, Inv. Nr. III 4525. Ld. Russell-Smith 2005: 27. A manicheus hatásról a Kara Totok festmény esetében Gulácsi Zsuzsanna (2018) írt cikket. Szeretném megköszönni a szerzőnek, hogy publikáció előtt elküldte cikkét.

¹⁸ A berlini Turfán Gyűjteményben három ilyen „cölöp” van: kettő ujugur és egy kínai felirattal, lásd Müller 1915, Moriyasu 1974 és Wilkens 2015.



6. kép. Kara Totok emlékére készült festmény, Inv Nr. III 4524
© Museum für Asiatische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin/ Thomas Arens.

Most vizsgáljuk meg azt a nagyméretű, különleges festményt Dunhuangból, ami a Guimet múzeum gyűjteményében van Párizsban, és amit már könyvemben úgy mutattam be mint a buddhizmusra történő áttérés után megrendelt alkotást (7. kép).¹⁹ Erre utal a különleges stílus, amelyben manicheus elemek is vannak, és a különleges ikonográfia, amelyet eddig még senki sem tudott teljesen megfejteni.²⁰

Egyértelmű, hogy középen Šākyamunit látjuk, akit Māra démoni seregei próbálnak megzavarni. A kompozíció egyes elemei a 10. században már hosszú tradícióra tekintenek vissza. Kizilből és a korai, *pradakṣiṇa* rituáléra alkalmasan épített dunhuangi barlangtemplomokból is ismert ez a téma, de egyik ábrázolás sem ennyire részletes.²¹ Christoph Anderl már régebben dolgozik ezen a témán, és most kínaiból készített, teljesen új fordításokat jelentetett meg.²² Egyrészt a *Buddhacarita* kínai verziójának idevágó részét kutatta újra, másrészt a dunhuangi *bianwen* 變文 fordította le. Először azt hittem, hogy így valamennyi démonra találunk példát, de (mint ezt már Tsai Chun-yi is jelezte egy nem publikált cikkében) ez nem így van.²³

Még nagyon sok kutatási lehetőség van az ujugurok manicheizmusról buddhizmusra térésekor készített alkotások pontosabb kutatására. A múzeumban „The Ruins of Kocho: Traces of Wooden Architecture on the Ancient Silk Road” című kiállításunk és kutatóprojektünk keretében mi elkezdtünk ezen dolgozni, de csak a költözés befejezése után remélhetem ennek a munkának a tovább folytatását.²⁴ Itt zárójelben megjegyzem, hogy ebben az esetben is a tárgyakból indultunk ki, a főszereplők a rendkívül jó állapotban megmaradt,

¹⁹ „Māra támadása,” Dunhuang, 10. század, selyemfestmény, 144.4 cm × 113 cm, Inv Nr. MG 17655. Giès 1994, Cat. No. 5.

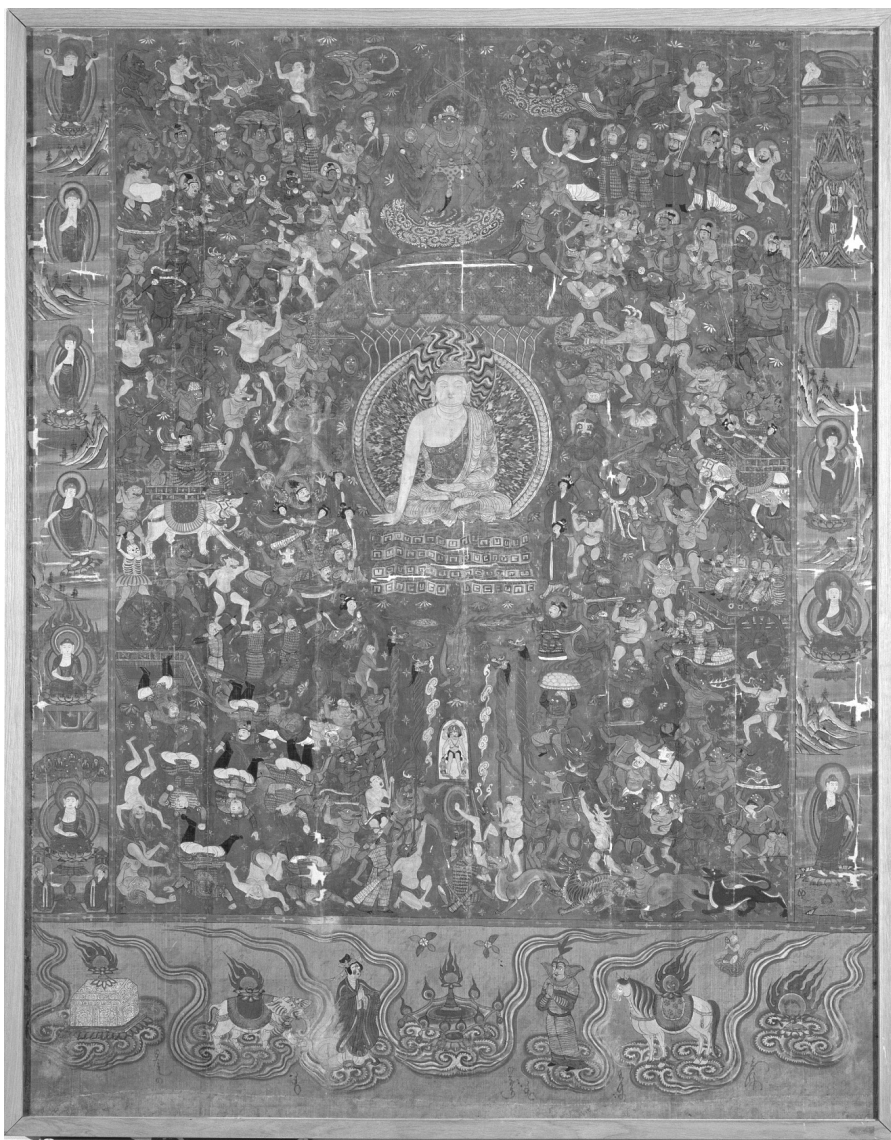
²⁰ Russell-Smith 2005: 141–153.

²¹ Anderl és Pons 2013 (nem jelent meg). Meg szeretném köszönni Christoph Anderlnek a Māráról szóló rész elküldését. Ennek egy változata a Māra irodalomhoz és ábrázolásokhoz on-line is letölthető (Anderl 2017).

²² Anderl – Lin 2017.

²³ Tsai 2012. Meg szeretném köszönni a szerzőnek a cikk elküldését.

²⁴ A három éves kutatóprojektet a Gerda Henkel Stiftung finanszírozta 2012 és 2015 között. A kiállítás 2016-ban volt, katalógus is jelent meg ld. Konczak-Nagel és Russell-Smith 2016. A kiállításról gazdagon illusztrált cikk jelent meg (<https://www.tagesspiegel.de/kultur/museum-fuer-asiatische-kunst-buddha-und-die-balken/14614582.html#>), valamint egy blog cikk (<https://blog.smb.museum/architektur-der-seidenstrasse-als-die-wueste-bunt-war/>, utoljára megtekintve: 2018.10.27).



7. kép. Māra támadása, Dunhuang, 10. század, selyemfestmény, Inv Nr. MG 17655
© RMN, Musée des arts asiatiques – Guimet, Paris



8. kép. Faragott oszlópfő (Béta rom), Inv Nr. III 5016

© Museum für Asiatische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin/ Eberle & Elsfield

fából készült épületelemek voltak, a Béta és K romokból faragott oszlópfők kerültek elő hellenisztikus vagy talán éppen szogd stílusban (8. kép).²⁵

De még így sem vagyunk készen minden különlegességgel. Már utaltam könyvemben az ezoterikus istenségek megjelenésére, ami tibeti befolyásra utal. A haragos istenségek megjelenítése éppen ebben az időszakban kezdett kialakulni, még nem voltak rögzítettek az attribútumaik.²⁶

Feltűnő a csontvázak megjelenése. Vajon itt korai Csam táncok bemutatását láthatjuk? Ez az ötlet talán meglepőnek hangzik, de Galambos Imre,

²⁵ A faragott építészeti elemekről lásd Konczak-Nagel és Russell-Smith 2016. A K rom Kocsóban mánisztán, vagyis manicheus kolostor is volt, ott is találtak egy nagy faragott oszlópfőt, erről (a K romról) lásd Konczak-Nagel és Russell-Smith 2016 és a *mānistān*ról lásd Arden-Wong 2016: 196–199.

²⁶ Linrothe 1999.

Sam van Schaik és mások kutatása mára egyértelműen bebizonyította, hogy Dunhuangban hogyan keveredtek a különböző hatások, és hogy ezek kulcsfontosságú szerepet játszottak a tibeti hagyomány kialakulásában.²⁷

Vegyük például Padmasambhava esetét. Tudjuk, hogy Dunhuangban találták meg azokat a legkorábbi dokumentumokat, amelyek név szerint említik mint szerzőt is. A 10. századi, PT 307 jelzésű dunhuangi kézirat mutatja be először a mester tevékenységét Tibetben.²⁸ Érdekes módon ez a szöveg részletesen leír egy nagy harcot Tibet démonai és Padmasambhava között. A rNying ma tradíció követői máig ehhez hasonló rituálékban vesznek részt, és a női démonok nevei máig nagyon hasonlítanak azokra, amelyeket a dunhuangi kéziratban találunk. Az első megszelídítést rendszeresen újra elő kell adni és meg kell ünnepelni, hogy ne veszítse el érvényességét.²⁹ Így már nem olyan meglepő, ha újra megvizsgáljuk a csontvázak megjelenését és összehasonlítjuk későbbi tibeti ábrázolásokkal. Padmasambhava is a Śīta-vana vagy „Hűvös Erdő” temetőben meditált, és ezt látjuk egy sokkal későbbi festményen is.³⁰

A Guimet-beli kompozícióhoz visszatérve, apró részletek is meglepően hasonlítanak a Tsaparangbeli (Guge régió), 15. századi, tibeti festményekhez. Már a könyvemben említettem ezeket a példákat,³¹ de Peter van Ham új könyvében jobb reprodukció jelent meg az egyikről.³²

²⁷ Galambos 2012, Schaik és Galambos 2012. Klohe and Russell-Smith 2013: 12, Denwood 2010: 189, Dalton 2004, 2012. A Dunhuangból előkerült új anyagról a legjobban összefoglaló: Cantwell – Mayer 2013.

²⁸ PT307 a Bibliothèque Nationale Paris gyűjteményéből. Jacob Dalton (2012: 69–70) azonosította, hogy a szöveg Padmasambhaváról szól. Dalton bebizonyította, hogy itt Rudra legyőzésének legendáját adaptálták. Dunhuangi kéziratokat tanulmányozva lehet látni, hogy az Indiából érkezett legendák hogyan változtak a tibeti igények szerint (Cantwell – Mayer 2008: 295–301).

²⁹ Cantwell – Mayer 2008: 298.

³⁰ „When sitting in the charnel ground of Cool Grove (Sitavani) he [Padmasambhava] received teachings from two Dakinis named Tamer of Mara and Sustainer of bliss” – írja James Watt egy magángyűjteményben lévő *thangka* esetében (<https://www.himalayanart.org/items/90161>, utoljára megtekintve: 2018.10.27). Lásd továbbá Klohe és Russell-Smith 2013: 31.

³¹ Russell-Smith 2005: 142.

³² Ham 2017. Például a Buddha előtt egy démon lehajol és hátsó feléből miniatűr hadsereg vágat elő (7b. kép). Ez a részlet tibeti falfestményeken is előfordul több száz évvel később a Guge régióban, lásd Russell-Smith 2005: 151 és Plate 42.



7a. kép. Māra támadása, Dunhuang (részlet), 10. század, selyemfestmény,
Inv Nr. MG 17655 © RMN, Musée des arts asiatiques –Guimet, Paris

Ezek után térjünk vissza a két szélén látható kisebb Buddha figurákhoz. Könyvemben már utaltam arra, hogy a *Dīghanikāyā*ban felsorolt csodák ábrázolásáról lehetett itt szó.³³ Ezen a festményen nincsenek donátorok, úgyhogy rejtettebb jeleket kell találnunk. Vizsgáljuk meg részletesebben, hogy mitől számítanak egyedülállóknak az oldaljelenetek Dunhuang művészetében. Śākyamuni mögött egy *mandorla* látható. Az ornamentika szimbolikusan lángokra utal. A trón több színes szintből áll. Śākyamuni fején aranykorona van, és arany ruhában van alatta egy színes alsóruhával, nem pedig egyszerű szerzetesi öltözkében, mint más ábrázolásokon. Más vallások istenségei és képviselői is megjelennek, pl. Śiva bikán ülve Buddha felé fordul, mintha elismerné fontosságát (7a. kép).³⁴

Az oldalsó jeleneteket sem találjuk meg más dunhuangi ábrázoláson. Minden jelenetben egyforma öltözkében jelenik meg Buddha, ezért nem lehetséges, hogy itt a *ruixiang*-jellegű „híres ábrázolások” egyik példájáról lenne szó. Abban az esetben a Buddhák megjelenése (öltözeke, színe, stb.)

³³ Russell-Smith 2005: 146–147.

³⁴ Más vallások képviselői is mintha tisztelettel közelítenének Buddhához, de ugyanakkor vesztésként ábrázolva: pl. egy manicheus alsóruhában, kezében szőlővel, vagy egy zoroasztriánus lánggal a kezében (7a. kép). Russell-Smith 2005: 149.

minden esetben más lenne aszerint, hogy melyik híres, régi Buddha ábrázolásról van szó: a feliratok pontosan megneveznék, hogy melyik régióban készült szobrot látjuk.

Már írtam arról, hogy ezek a jelenetek csodákat ábrázolnak: például akadálymentesen áthaladni egy hegyen, vizen járni stb. Most a Schlingloff új publikációjában megjelent fordítások segítségével minden jelenet azonosítható: a különböző emberfeletti képességeket látjuk itt, amelyeket a mély meditáció során a negyedik transz elérésekor lehet tapasztalni.³⁵ Fontos hangsúlyozni, hogy Śākyamuni a mély meditáció segítségével tudta legyőzni a Māra seregei által szimbolizált negatív erőket és kötöttségeket. Ezt jelzik a láng minták a *mandorlában*: ez valószínűleg az úgynevezett tűz-meditációra utalhat.

Dieter Schlingloff Buddha azon prédikációját idézi, amelyikből megtudjuk, hogyan érhetőek el a transzcendentális állapot különböző fokozatai. Miután archaikus nyelven leírták az első három fokozatot, “[t]he text describes the psychic experiences that arise in this fourth *state of trance*, free of any influences from the outside world as such.”³⁶

Schlingloff professzor ezután a *Dīghanikāyából* idéz. Az alábbi táblázatban ezeket az idézeteket a szerintem ezeket ábrázoló jelenet mellé illesztettem (a kérdőjel azt jelenti, hogy a kép nem felel meg pontosan a szövegben olvasott részleteknek, ezért itt csak javaslatról lehet szó).

“He underwent a manifestation of magical powers expressed in multiple ways:

	Bal 6	Being one he becomes many, Being many he becomes one
---	-------	---

³⁵ Schlingloff 2015a: 4

³⁶ Schlingloff 2015b: 3.

	Bal 2, Jobb 3	„The state of being visible and the state of being invisible” (?)
	Jobb 2	„Penetrating barriers, walls, and mountains he moves uninhibited as though [through] empty space”
	Bal 2, Jobb 3	„he emerges from and into the earth as if it were water”
	Jobb 6	„not sinking into water, he moves as though on the earth”

	Jobb 5	„In a position of meditation, he moves in the air like a bird”
	Bal 1	„sun and moon, so powerful and tremendous, he touches and holds in his hands” ³⁷

Bár az utolsó stádiumot nem látjuk a dunhuangi festményen („he moves his body freely into the Brahma heaven”), azt hiszem, világosan látható a kapcsolat a vizuális megjelenítés és a szöveg között. Fontos, hogy Schlingloff így folytatja: „These are the same visions that the Buddha achieved on the night of his enlightenment. Then the display of heavenly spheres is replaced by a vision of innumerable rebirths, both his own and then of others, and endless death and rebirth, which allows his insight into the volatility and suffering of all living things. Through this awareness the visionary becomes an *arhat*, a Buddhist saint released from the cycle of being.”³⁸ Véleményem szerint ezért látjuk a *parinirvāṇa* megjelenítését a jobb felső sarokban elsőként kiemelt helyen.

A 10. századra Dunhuangban általánosan elterjedt, hogy mintegy mentális *pradakṣiṇa* szerint először az oldaljeleneteket kellett kontemplálni, és

³⁷ Schlingloff 2015b: 4. (Szanszkrit eredeti a 9. végjegyzetben.)

³⁸ Schlingloff 2015b: 4.

	Jobb 1	<i>parinirvāṇa</i>
---	--------	--------------------

mikor így előkészült a néző akkor nézhette / vizualizálhatta a kompozíció fő, központi részét. Ebben az esetben a lenti sávban a *cakravartin* (világ uralkodó) hét kincsét láthatjuk. Ekként Śākyamuni emberfeletti képességeit láthatjuk az oldaljelenetekben, a *parinirvāṇa* jelenik meg legfőül, lent pedig a világ uralkodójaként azonosítják Śākyamunit a kincsek. Ezek után a középső részben Śākyamunit abban a pillanatban látjuk, amikor a meditáció minden fokán áthaladva legyőzi a halált és megvilágosodik (7b. kép). Megérinti a földet, hogy tanúul hívja, és Māra és seregei negatív hatása ellenére is eléri a megvilágosodást. Arany ruházata és koronája (ami egy megnagyobbodott *uṣṇīṣa* formájához hasonlít) transzendentális Buddhaként jellemzik ebben a fontos pillanatban.

Csak most, Schlingloff professzor könyvének elolvasása után vált világossá számomra, mennyire pontos ez az ábrázolás, és hogy összességében ez a festmény azt a pillanatot rögzíti, mikor Śākyamuni megvilágosodik. Egymás után halad át ezeken a fokozatokon, minden emberfeletti csoda elvégzésére képes lesz és megvilágosodik. Ezzel egyben ő lesz a világ uralkodója: *cakravartin*, ezért látjuk a kincseket a kép alján. Érdekes módon a kincsek a kizili 123-ik barlangtemplomban is megjelennek a hátsó cella mennyezetén, pedig Kizilben ábrázolásuk nagyon ritka.

Ezzel a kör bezárul. Tudatában vagyok, hogy veszélyes ennyi különböző tradíciót egyszerre és együtt vizsgálni, ezért nem teszem gyakran. De ez a kép már húsz éve foglalkoztat, és úgy érzem, maguk a dunhuangi, nagy valószínűséggel ujjur vagy ujjurok által befolyásolt művészek egyesítették a különböző hatásokat ebben a képben. Kira Samosyuk a tangut művészettel kapcsolatban így fogalmazott: „I come to the conclusion that it is more proper to speak not about mutual influence – Turkic, Tibetan, Chinese, Tangut, but about the unity and succession of traditions within the cultural sphere of Central Asia.”³⁹

³⁹ Samosyuk 1997: 57.



7b. kép. Māra támadása (részlet), Dunhuang, 10. század, selyemfestmény,
Inv Nr. MG 17655 © RMN, Musée des arts asiatiques – Guimet, Paris

Számomra a vizuális meditáció teremti meg a kapcsolatot a Humboldt Forum jövő kiállítótermében is. Abszolút praktikus okokból kerül ugyan-
annak a teremnek a galériájára a Himalája gyűjtemény (tibeti és nepáli

művészet), aminek központjában áll majd a rekonstruált kizili 123-as barlangtemplom. Az alsó szinten a Selyemút buddhista művészetének tanulmányi gyűjteménye lesz ('study collection'). A lépcsőn „a magasba érünk” (mint a sivatagból a Himalája magashegységeibe) és ott mély meditáció, démonok legyőzése, kosztüms táncok, rituálék és Padmasambhava mind témák lesznek. Most dolgozunk a kollegákkal a múzeumi oktató programokon, vezetések kialakításán, így a kiállításon is érdekes összehasonlításokra lesz majd lehetőség.

Ezen kívül remélem, hogy megvalósul a tervünk, a Dahlemi Kutató Campus, ahol nemzetközi projektet keretében is továbbfejleszthetném a tárgyak kutatását.⁴⁰

Bibliográfia

- Anderl, Christoph 2017. „Māra's Assault: An Introduction. Textual and Iconographical Versions: A Short Historical Overview.” (preprint version available on-line: https://www.academia.edu/35551697/M%C4%81ras_Assault_An_Introduction_Textual_and_Iconographic_Versions_A_Short_Historical_Overview)
- Anderl, Christoph – Lin Jinghui 林靜慧 2017. „Po Mo Bian 破魔變: Critical Edition with Annotated Translations into Modern Chinese and English.” In: <Po Mo bian> zhong-ying duizhao jiaozhu <破魔變>中英對照校注 [Pò Mó Biàn: Critical Edition with Annotated Translations into Modern Chinese and English], 133–268. Open access <http://hdl.handle.net/1854/LU-8547055> (Utoljára megtekintve: 2018.10.27.).
- Anderl, Christoph – Pons, Jessie 2013. *Dynamics of Text Corpora and Image Programs: Representations of Buddhist Narratives Along the Silk Route*. Bochum: Ruhr Universität. [Publikálatlan kézirat]
- Arden-Wong, Lyndon A. 2016. „Some Thoughts on Manichaean Architecture and its Applications in the Eastern Uighur Khaganate.” In: Samuel N. C. Lieu and Gunner B. Mikkelsen (eds.) *Between Rome and China: History, Religions and Material Culture of the Silk Road*. Turnhout: Brepols, 181–253.
- Cantwell, Cathy – Mayer, Robert 2008. „Enduring myths: smrang, rabs and Ritual in the Dunhuang Texts on Padmasambhava.” *Revue d'Études Tibétaines* [Tibetan Studies in Honour of Samten Karmay] 15: 289–312.
- Cantwell, Cathy – Mayer, Robert 2013. „Representation of Padmasambhava in early post-imperial Tibet.” In: Christoph Cüppers, Robert Mayer and Michael Walter (eds.) *Tibet after Empire. Culture, Society and Religion between 850-1000*. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 19–50.

⁴⁰ <https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-sammlungswelten/museumskomplex-dahlem-wird-zum-forschungscampus.html>.

- Dalton, Jacob P. 2004. „The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A Study of IOL Tib J 644 and Pelliot tibétain 307.” *Journal of the American Oriental Society* 124: 759–772.
- Dalton, Jacob P. 2012. *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*. New Haven – London: Yale University Press.
- Denwood, Philip 2010. „Tibetan Arts and the ‘Tibetan Dark Age’ 842–996 CE.” *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 5: 189–196.
- Dreyer, Caren 2015. *Abenteuer Seidenstraße. Die Berliner Turfan-Expeditionen 1902–1914*. Leipzig: E. A. Seemann.
- Dreyer, Caren (in collaboration with Ines Konczak-Nagel) 2016. „Tracing the Architecture of Another Great Monastery: Ruin K.” In: Ines Konczak-Nagel and Lilla Russell-Smith (eds.) *The Ruins of Kocho: Traces of Wooden Architecture on the Ancient Silk Road*. Berlin: Staatliche Museen, 89–101.
- Gabsch, Toralf 2012. *Auf Grünwedels Spuren: Restaurierung und Forschung an zentral-asiatischen Wandmalereien*. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Galambos, Imre 2012. „Non-Chinese influences in medieval Chinese manuscript culture.” In: Zsombor Rajkai – Ildikó Bellér-Hahn (eds.) *Frontiers and Boundaries: Encounters on China’s margins*. Wiesbaden: Harrasowitz, 71–86.
- Giès, Jacques (ed.) 1994. *Les Arts de l’Asie centrale: La collection Paul Pelliot du musée national des arts asiatique Guimet*. Vol. 1. Tokyo, Kodansha International Ltd in co-operation with Réunion des Musées Nationaux, Paris.
- Gulácsi, Zsuzsanna 2018. „The Manichaean Roots of a Pure Land Banner from Kocho (MIK III 4524) in the Asian Art Museum, Berlin.” In: Zsuzsanna Gulácsi (ed.) *Language, Society, and Religion in the World of the Turks: Festschrift for Larry Clark at Seventy-Five*. Turnhout: Brepols, 337–376.
- Ham, Peter van 2017. *Guge – Ages of Gold. The West Tibetan Masterpieces*. München: Hirmer.
- Howard, Angela Falco 1986. *The Imagery of the Cosmological Buddha*. Leiden: Brill.
- Howard, Angela F. – Vignato, Giuseppe 2014. *Archaeological and Visual Sources of Meditation in the Ancient Monasteries of Kuča*. Leiden: Brill.
- Klohe, Hans-Werner – Russell-Smith, Lilla 2013. *Die Acht Aspekte des Kostbaren Lehrers – Padmasambhava in Kunst und Ritual im Himalaya*. Berlin: Staatliche Museen.
- Konczak-Nagel, Ines – Russell-Smith, Lilla (eds.) 2016. *The Ruins of Kocho: Traces of Wooden Architecture on the Ancient Silk Road*. Berlin: Staatliche Museen.
- Linrothe, Rob 1999. *Ruthless Compassion: Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. London: Serindia.
- Moriyasu, Takao 森安孝夫 1974. „Uiguru Bukkyō-shi shiryō toshite no bōgui monjo ウイグル佛教史史料としての棒杭文書 [Pole inscriptions as material for the history of Uyghur Buddhism].” *Shigaku zasshi* 史學雜誌 83-84: 38–54.
- Müller, F. W. K. 1915. *Zwei Pfahlschriften aus den Turfanfunden. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse)* Berlin: Reimer.

- Russell-Smith, Lilla 2005. *Uyghur Patronage in Dunhuang: Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth- Eleventh Centuries*. Leiden: Brill.
- Russell-Smith, Lilla 2015. „Berlin’s “Turfan Collection” Moves to the Center.” *The Silk Road* 13: 153–157. Available on-line http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol13/RussellSmith_SR13_2015_pp153_157+PlatesV_VI.pdf (Utoljára megtekintve: 2018.10.27.)
- Russell-Smith, Lilla 2018. „Conversion and Magic: New Observations about Buddhist paintings from Kucha and Dunhuang.” In: Evgeniy A. Kiy – Pavel B. Lurje (eds.) *Studies in Central Asian Murals and Sculptures. Essays in Honor of Kira F. Samosyuk. (Inner and Central Asian Art and Archaeology, vol. 1)* Turnhout: Brepols (megjelenés előtt).
- Samosyuk, Kira 1997. „The Guanyin icon from Khara-Khoto.” *Manuscripta Orientalia* 3: 51–61.
- Schaik, Sam van – Galambos, Imre 2012. *Manuscripts and Travellers: The Sino-Tibetan Documents of a Tenth-Century Buddhist Pilgrim*. Berlin: De Gruyter.
- Schlingloff, Dieter 1964 (2006). *Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*. Hrsg. Jens-Uwe Hartmann és Josef Röllicke (Buddhismus-Studien / Buddhist Studies 5.) Düsseldorf: Haus der Japanischen Kultur (EKO).
- Schlingloff, Dieter 2015a. *Die Übermenschlichen Phänomene: Visuelle Meditation und Wundererscheinung in buddhistischer Literatur und Kunst. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*. Düsseldorf: EKO-Haus der Japanischen Kultur e.V.
- Schlingloff, Dieter 2015b. *The Superhuman Faculties: Visual Meditation and Miracles in Buddhist Literature and Art. A Study in Religious History*. Düsseldorf: EKO-Haus der Japanischen Kultur e.V.
- Tsai, Chun-Yi 2012. „Metaphoric Violence in Musée Guimet’s *Assault of Mara* Painting.” (kézirat)
- Whitfield, Roderick 1996. „Ruixiang at Dunhuang.” In: K. R. van Kooij – H. van der Veere (eds.) *Function and Meaning in Buddhist Art. Proceedings of a seminar held at Leiden University 21-24 October 1991*. (Gonda Indological Studies 3.) Leiden: Brill, 149–156.
- Wilkens, Jens 2015. „Buddhism in the West Uyghur Kingdom and Beyond.” In: Carmen Meinert (ed.) *Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th to 13th Centuries)*. (Dynamics in the History of Religions 8.) Leiden: Brill.
- Zhang Xiaogang 张小刚 2015. *Dunhuang fojiao gantonghua yanjiu 敦煌佛教感通画研究* [Dunhuangi felajánlási képek kutatása]. Lanzhou: Gansu Jiaoyu Chubanshe.
- Zin, Monika 2006. *Mitleid und Wunderkraft Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

SULṬĀNIYYA ÉS DĀŠ KASAN

MEGJEGYZÉSEK A BUDDHIZMUS ILKHÁNIDA KORI TÖRTÉNETÉHEZ ÉS A MONGOLOK NYELVI-VALLÁSI EMLÉKEIHEZ IRÁNBAN

SÁRKÖZY MIKLÓS

(Károli Gáspár Református Egyetem BTK)

A mongolkori Irán történeti kutatásának elmúlt három évtizede az iráni mongol periódus százötven éve (nagyjából 1220 és 1370 között) részleges tudományos átértékelésével járt. Elhalványulni látszik a korábbi időszak felfogása, mely elsősorban az iráni mongolok irániságát és az ilkhánida, poszt-ilkhánida államok iráni kapcsolatait hangsúlyozta, és helyette ezen államok mongol, nem-iráni kapcsolatainak bemutatásának narratívája erősödött meg. Az iráni mongolok (Ilkhánidák,¹ Čupānidák és Jalāyiridák) államainak mint a Közel-Keleten született, ám alapvetően távol-keleti eredetű formációknak a teóriája ugyanakkor számos egyéb kérdést is felvet. A Selyemút mentén terjedő távol-keleti hatások bizonyítékaként ezen államok nem-muszlim, nem közel-keleti karakterjegyeinek (úgy mint a távol-keleti nyelvi és vallási hatások a 13–14. századi Perzsia kultúrájában) vizsgálata is előtérbe kerül.²

Jelen írásomban az iráni mongolok történetének egyetlen helyszínén keresztül mutatom be az iráni mongolok eleddig talán kevésbé ismert nyelvi és vallási hatását: a mai Zanjān és Takistān közelében fekvő területen található Dāš Kasan-Sulṭāniyya régió mongol kulturális hatásait elemzem.

¹ Jelen tanulmányban a legtöbb nevet tudományos (klasszikus arab) átírásban közlöm, ez alól néhány, már a magyar szakirodalomban meghonosodott magyaros átírás (például: Öldzsejtü, ilkhánida) képez csak kivételt.

² A 13–14. századi mongol-iráni kapcsolatokhoz a legfontosabb munka, mely kimerítően tárgyalja a kor transzkontinentális buddhista kapcsolatait is: Allsen 2001.

Az iráni mongolok fővárosai

A történeti Iránon belül a mongolok az ilkhánida állam megalapítása (1258) után elsősorban a birodalom északnyugati peremén rendezkedtek be, a mai iráni Azerbajdzsán, Dél-Kaukázus, Kelet-Anatólia és Észak-Irak területén számottevő nyelvi, kulturális nyomot hagytak. Mindennek elsősorban éghajlati okai voltak. A kontinentális éghajlatú, viszonylag enyhe klímájú, relatíve csapadékos terület kövér legelőivel, zöldellő völgyeivel kedvezett a nomád turko-mongol belső-ázsiai jövevények pásztorkodó életmódjának és nem egy vonásában őshazájukra emlékeztette őket. Szemben Irán más részeinek sivatagos, forró vagy éppen magashegységi klímájával Északnyugat-Irán kellemes adottságokat biztosított a 13–14. századi Iránba érkező belső-ázsiai nomádoknak a magukkal hozott életformájuk folytatására. Mindez egyébként hosszabb távon kihatott a térség etnikai viszonyaira is. Az addig inkább északnyugat-iráni nyelveket beszélő régió a 13–15. századi politikai események hatására erősen eltörökösödött. Az ilkhánidák alatti eltörökösödés mellett nem lebecsülendő a mongolság nyelvi hatása sem a régióban, melyre annak idején, az iráni mongol helynevekről szóló tanulmányában már Minorsky is felhívta a figyelmet.³ Mindezekén túl nem csekély mongol nyelvű kancelláriai forrás is fennmaradt – a legkésőbbi ardábili mongol-perzsa kétnyelvű dokumentumok az 1370-es évek második felére datálhatók.⁴

Az iráni mongol állam elitje földrajzilag és szezonálisan is váltogatta fővárosait. Charles Melville-nek köszönhetően viszonylag jól ismerjük a 14. század eleji iráni mongol uralkodó, Öldzsejtü (ur. 1305–1316) szezonális nomadizációjának területi változásait és az adott évszakban felkeresett fővárosait.⁵ Az 1256 és 1354 közötti ilkhánida korszakban az alábbi iráni mongol fővárosokat ismerjük: Marāğa, Tabrīz, Sultānābād/Čamčamāl, Satūrīk és Qonqor Öleng/Sultāniyya. E fontos iráni mongol központok régészete, távol-keleti művészeti kapcsolatai jól adatoltak, még ha régészetileg a helyek

³ Minorsky 1957: 66–72, Az iráni mongol nyelvi hatásokhoz, helynevekhez lásd még Eilers 1971: 449–464, Doerfer 1965: vols. 1–2. Potts 2014: 198–205.

⁴ Mostani ismereteink szerint 1378-ból származik az utolsó eddig ismert iráni mongol nyelvű dokumentum (kiállításának kelte: 780. šafar 10./1378. június 8.), melyet Sultān Ḥusain Jalāyirida uralkodó címzett fivérének, Aḥmadnak, lásd Hermann: 1973: 135–163.

⁵ Melville 1990a: 55–70.

kutatása változó színvonalat mutat is. Jelen dolgozatomban csak a fent említett mongol fővárosok közül utolsónak említett Qonqor Öleng/Sultāniyya és környékének mongolsággal kapcsolatos nyelvi és nem-muszlim vallási-kulturális jegyeire térnek ki az elsődleges források és a területen végzett saját terepmunkám eredményei alapján.

Qonqor Öleng/Sultāniyya és környékének mongol kapcsolatai 1284 előtt

A később Sultāniyya néven ismert iráni mongol főváros Északnyugat-Irán füves steppevidékének keleti részén, az Alburz hegység lábainál, a Selyemút ősi megállóí, Zanjān, Abhar, Tārum, és Qazwīn közelében terül el.⁶ Mindezek miatt a hely mongol fővárosként való kiválasztása csak részben indokolható a legelőterületekkel, valójában kereskedelmi és mezőgazdasági szempontok együttesen játszottak szerepet Sultāniyya kijelölésében (amint ezt megelőzően Marāğa és Tabrīz esetében is hasonló volt a helyzet). A területtől keletre már Qazwīn, majd pedig Rayy (nagyjából a mai Teherán) zónája kezdődik, és onnan már egyenesen Hurāsān kapujához érünk, mely utóbbi tartomány az ilkhánida kori mongol trónörökösök *ordu*inak (táborainak) állandó területe volt. Nagyobb összefüggésekben pedig ez a terület az eurázsiai Selyemút Kínát a Mediterráneummal összekötő észak-iráni főútvonalának számított.

Rašīd al-Dīn szerint a később Sultāniyya névvel illetett mongol főváros környékén először Argūn ilkhán (ur. 1284–1291) alapított számottevő mongol települést. Ám Rašīd al-Dīn közlése rávilágít, hogy a területen már a mongolok megjelenése előtt is létezett egy Šarūyāz nevű város, melynek etimológiája iráni eredetet mutat. A terület korai szerepét az iráni mongol politikában megerősíti Rašīd al-Dīn egy Ābāqā ilkhán (ur. 1265–1282) korára eső közlése is: 'Amikor Ābāqā kán Šarūyāzba érkezett, amit a mongolok

⁶ Abhar és Zanjān jelentőségét aligha szabad alábecsülni, a két gazdag kereskedőváros éppen az ilkhánidák előtti évtizedekben több alkalommal is gazdát cserélt a Hwārizmšāhok, az alamūti iszmā'īlita állam és az Ildigüzidák között. A Selyemút mentén fekvő városok fontos kapocs voltak a kelet-nyugati, de egyben a Kaukázus és Hurāsān felé is, lásd Daftary 2007: 377.

Qunqūr Ulāngnak⁷ neveznek, egy Tukāčak nevű követ érkezett Qūbilāy nagykán őfelségétől, (...) és szolgálatra csatlakozott...’⁸ Mindez azt valószínűsíti talán, hogy Sultāniyya vidéke a mongol uralkodók éves vándorlásának helyszíne lehetett már 1284-et, Argūn kán trónra lépését megelőzően is. Azt is fontos hozzátennünk, hogy Zanjān és Qazwīn környéke fontos szerepet játszott már Hülegü (ur. 1258–1265) 1256–1257-es észak-iráni hadjárata idején, mivel az Alamūtöt és az iszmá‘iliták egyéb észak-iráni erődjait meghódító Hülegü hadereje Abhar és Zanjān érintésével vonult tovább Hamadán (később pedig Bagdad) felé.⁹ Mindez azt sejteti, hogy Rašīd al-Dīn közlésével szemben a mongolok talán korábban is ismerhették és használhatták a későbbi Sultāniyya legelőit.

Šarūyāz-Qonqor Öleng-Sultāniyya a klasszikus perzsa forrásokban, egy iráni mongol főváros a Selyemút mentén

Rašīd al-Dīn szerint Argūn iráni mongol uralkodó nevéhez fűződik Sultāniyya megalapítása 1291-ben. A mongolok a területet Qonqor Ölengnek¹⁰ (‘barna mezőnek’) hívták, mely elnevezést több korabeli forrásunk megerősíti.

„És ugyanígy Argūn Qunqūr Ulāng mezején, Šarūyāz környékén várost épített és oda csatornákat és patakokat vezetett, valamint nagy vagyont hozott. De Argūn rövid élete miatt nem tudta a várost befejezni és Öldzsejtü szultán fejezte be, a városnak a Sultāniyya nevet adta.”¹¹

⁷ A klasszikus arab és perzsa átírás miatt használok az idézetekben a mongolos alaktól eltérő formákat. A szövegben szereplő minden idézet a tanulmány szerzőjének fordítása.

⁸ Rašīd al-Dīn 2015: 955: ‘Čün bi Šarūyāz ki ān-rā Qūnqūr Ulāng mīgūyand rasīd, ilēi Tukāčak nām ki az Ḥažrat-i Qūbilāy Qā’ān pīš-i Ābāqā ḥān mīāyad wa (...) bi bandagī paywast.’

⁹ Masson Smith 2013: 117.

¹⁰ Qonqor Ölenggel kapcsolatban lásd Doerfer 1965: 161. A név arab betűs átírása számos verzióban ismeretes: قنقر اولانگ، قنقر الانگ، قنقر لان، قنقر لام

¹¹ Rašīd al-Dīn *Jāmi‘ al-tawārīḥ*, párizsi kézirat (1305 után) 303b. vö. <http://arqir.com/482-0/>: ‘Wa hamčīnīn dar murğzār-i Qunqūr Ulāng dar jānib-i Šarūyāz šahrī banā farmūd wa ‘uyūn wa qanawāt gardānīd wa amwāl-i farāwān ānjā šarf farmūd

Rašīd al-Dīn szerint Qonqor Öleng az iráni mongolok nyári szállása (*yaylāq*) volt, amelyet szintén egy Argünra vonatkozó utalás támaszt alá az 1305 után keletkezett *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*-ban. Az idézet szerint Argün teleit Arrān környékén (*qišlāq*), a mai Azerbajdzsáni Köztársaság területén töltötte és onnan vonult át nyári szállásra Qonqor Ölengbe:

„És a fent említett évben Argün kán arrāni téli szállásáról elindult, és Qūnqūr Ulāng nyári szállására érkezett, Ūrdūqiyā és Saʿd al-Dawla ismét visszatértek Bagdadból és az egész adóbevételt újra magukkal elhozták.”¹²

Argün kán uralkodása után megszorodnak a Qonqor Ölenggel kapcsolatos megjegyzések a történeti forrásainkban, és a hely láthatóan egyre fontosabb szerepet kezd játszani az ilkhánida állam politikai életében, mígnem Öldzsejtü alatt az iráni mongol állam új fővárosa nem lett.

1296-ban például Rašīd al-Dīn szerint Ġāzān-Maḥmūd ilkhán (ur. 1296–1305) trónra lépése előtt, Ġāzān-Maḥmūd riválisa és unokatestvére, Bāidū ilkhán (1296) követte Qonqor Ölengben járult Ġāzān-Maḥmūd elé. A követ, neve alapján úgy tűnik, hogy egy buddhista bahšī lehetett:

„És onnan Ġāzān kán Qūnqūr Ulāngba ment, és a Qararūdhoz érkezett, amelyet a mongolok Tūrgān Mūrānnak hívnak és Kašmīr bahšī ott szolgálatra érkezett és Bāidū üzenetét hozta.”¹³

Sultāniyyát ilyen néven hivatalosan Argün alapította 1291-ben, de nem sokkal később bekövetkezett halála miatt nem kezdhette meg nagyszabású építkezéseit. Az eladdig csak Qonqor Ölengként ismert terület azután 1305-től, Argün kisebbik fia, Öldzsejtü trónra lépését követően vált fontosabb helyszínné, amikor a korábban keresztény, sámánista és buddhista vallásokat és a szunnita iszlámot is kipróbáló iráni mongol uralkodó éppen a tizenkettes síita iszlámra tért át a dél-iraki Najafban és Karbalában tett látogatása

ammā bi sabab-i kūtāhī-yi ʿumr dar ayyām-i ū bātāmām narasīd, Ūljāytū sultān dar ayyām-i dawlat-i ḥud bātāmām rasānīd wa ān-rā Sultāniyya nām nihād.’

¹² Rašīd al-Dīn 2015: 1037: ’Wa dar ān sāl-i mazkūr ʿün Argün ḥān az qišlāq-i Arrān murājaʿat namūd, dar yaylāq-i Qūnqūr Ulāng nuzūl farmūd, Ūrdūqiyā wa Saʿd al-Dawla az Bagdād bāz āmadand wa dīgarbāra ḥazāna-yi tamām āwardand.’

¹³ Rašīd al-Dīn 2015: 1103: ’Wa az ānjā bi Qūnqūr Ulāng guzašta bi Qararūd rasīd ki Muḡūlān ān-rā Tūrgān Mūrān mīḡūyand wa Kašmīr bahšī ānjā bi bandagī rasīd wa paīgām-i Bāidū rasānīd.’

hatására. Ugyanakkor érdemes felhívni a figyelmet Rašīd al-Dīn egy kevés figyelmet kapott közlésére is, aki szerint Sultāniyya és Qonqor Öleng nem voltak teljesen azonosak, és 1291 után is párhuzamosan, egymás mellett létező helyszínként jellemzi őket.¹⁴ Ezt a kettőséget az alábbiakban idézendő források is alátámasztják.

Öldzsejtü első buzgalmában át akarta telepíteni ʿAlī és Ḥusain, az első és a harmadik síita imám földi maradványait Sultāniyyába. A két síita imám sírjaként gigantikus mauzóleumot (és egy mára már eltűnt óriási nagymecsetet) emeltetett az új fővárosban. Végül azonban Öldzsejtü nem tudta meggyőzni a dél-iraki tizenkettes hatóságokat tervéről, hogy Najaf és Karbala helyett Sultāniyya legyen a síita világ új szíve, és talán emiatt is fordul Öldzsejtü élete végén ismét a szunnita iszlám felé. Ugyanakkor máig nem bizonyított az a feltételezés, hogy az uralkodó magát temettette az üresen álló mauzóleumba (1. kép). Šabānkāraʿī utalása pontosan rávilágít a hely fontosságára:

„És az Öldzsejtü által épített dolgok között volt egy város, amelyet Sultāniyyának neveztek, ezt ő építtette úgy, hogy ha a Paradicsom létezik, akkor ez az, ha nem ez, akkor pedig nem létezik Paradicsom. És régen ez a hely a Šahrđiyāz nevű pusztaság volt, amelynek várát hivatalosan Sunqur várának nevezték. És Öldzsejtü számos épületet emeltetett itt Sultāniyya felől a hegyek irányába.”¹⁵

Šabānkāraʿī a későilkhánida korban élő kurd szerző krónikájának érdekessége a Qonqor Öleng név rontott alakja, a halványuló mongol nyelvi hatások a 14. század derekára utat engedtek a népi etimológiáknak, így vált talán a Qonqor (Öleng) kifejezésből Sunqur/Sonqor (különböző török nyelveken 'sólyom') névalak a szövegben. Bár nem zárható ki, hogy a fenti mongol névalak esetében részben az esetleges szövegromlásért Šabānkāraʿī művének későbbi kéziratos hagyománya is okolható.

Forrásaink azonban azt is jelzik, hogy a régebbi mongol név nem enyészett el teljesen a kései ilkhánida korban sem. Itt van például Kāšānī, aki

¹⁴ Azad 2011: 212.

¹⁵ Šabānkāraʿī 1999: 272: 'Wa az āthār-i mašhūr-i ū yakī šahr Sultāniyya ast ki banā farmūda ki agar bihišt ast ḥud-i īn ast wa agar na ḥud nīst. Wa qadīman īn jāygāh šahrāyī būda nām-i ān Šahrđiyāz wa rasm-i qalʿa-yi nām-i ān Sunqur qalʿa wa az qibla-yi Sultāniyya dar ān kūhhā bisyār ʿimārāt farmūda.'



1. kép. Az ún. Öldzsejtü mauzóleum Sultāniyyaban,
a világ legmagasabb téglakupolás épülete (48 méter)

továbbra is Qonqor Ölengnek hívja a Zanjān melletti mongol fővárost Öldzsejtü korában is. A Kāšānī által említett esemény Öldzsejtü balul elsült giláni hadjárata volt, ahova, úgy látszik a mongolok erői Qonqor Öleng falai alól indultak el 1307-ben. „És a 706-ik év Šawwāl havának 29. napján [1307. május 11.] a giláni erdő meghódításáért Öldzsejtü lóra ült Qunqūr Ālankban és elbúcsúzott táborától és hātūnjaitól.”¹⁶

A Qonqor Öleng név továbbélését a késő ilkhánida korban még egy versidézet is bizonyítja, mely a kor ismert, barokkos körmondatairól elhíresült történetírója, Waššāf krónikájában maradt ránk. Mindez pedig azt sugallja, hogy a Sultāniyya név mellett az eredeti mongol elnevezés is fennmaradt – legalábbis az ilkhánida kor végéig.

¹⁶ Kāšānī 2012: 236: Bīst u nuhum-i šawwāl-i sina-yi sitt wa sab‘a mā’ya bi qašd-i fath-i bīša-yi Gilān az Qunqur Ūlānk bi laškar bar nišasta būd wa az urdūhā wa hātūnīn judā shud.

„A világ kontinensein nemességet talált Qunqūr Ālank/ amíg a földön királyi trónszékké vált.”¹⁷

بر اقالیم جهان یافت شرف قنقور اولانک تا که شد تختگاه پادشه روی زمین

Bar aqālīm-i jahān yāft šarf Qunqūr Ālank/ tā ki šud tahtgah-i pādšah rū-yi zamīn

E fenti források valóban azt sugallják, hogy Qonqor Öleng és Sultāniyya talán mégsem esett egybe területileg. Kāšānī alapján pontos adatokkal rendelkezünk Sultāniyya területi kiterjedéséről, e fontos Öldzsejtü korabeli szerző egészen precízen meghatározta Sultāniyya kiterjedését. Eszerint Argün korában Qonqor Öleng kerülete tizenkétezer lépésnyi volt, amelyet Öldzsejtü harmincezer lépésre bővített.¹⁸ A város fogalmát is óvatosan kell kezelni, hiszen itt egyszerre volt szó klasszikus letelepedett életmódot folytatókról és nomádok csoportjairól. Kāšānī és Waṣṣāf szerint Öldzsejtü Sultāniyyát Tabrīz mintájára és az ottani monumentális épületeket utánozva óhajtotta felépíteni. Ugyanakkor Sultāniyya Öldzsejtü előtt és alatt is meglehetősen heterogénnek tűnik etnikailag, számottevő mongol és kínai etnikai hatással, valamint a Selyemút mentén állandóan jelenlevő távol-keleti kapcsolatokkal. Így egyáltalán nem lehet kizárni a távol-keleti analógiákat a város szerkezetének megalkotásakor, itt esetleg a távol-keleti Karakorum építésze, az ott előkerült leletek vizsgálata és ezeknek Sultāniyyával való lehetséges kapcsolatai érdemelhetnének több figyelmet. Az is figyelemre méltó, hogy egy 1350 körül készült, kései Yuan-kori kínai térkép feltünteti Sultāniyyát, mely a Selyemút mentén fennálló szoros kapcsolatokat sejtet a mongol világbirodalom két utódállama között.¹⁹ Sultāniyya esetében fontos kiemelni még, hogy a város túlélte az ilkhánida birodalom bukását és 1380 körül Timur Lenk pusztítása után hanyatlott le.

Mindezzel együtt Sultāniyya és környéke régészetileg még mindig nem teljesen feltárt, a helyről készült, rendelkezésre álló tudományos munkák száma elenyészően csekély, az újabb időkben folytatott ásatások eredményei publikációk formájában pedig még mindig nem hozzáférhetők. Ezek a tények a hely pontos értékelésével kapcsolatban óvatosságra intik a kutatót.

¹⁷ Waṣṣāf 2009: 190, 351.

¹⁸ Azad 2011: 225. 51. j.

¹⁹ Azad 2011: 227.

Buddhista/távol-keleti vallási kultuszhely Qonqor Ölengben? A Dāš Kasani 'szentély' problematikája – egy terepmunka tapasztalatai

Qonqor Öleng/Sultāniyya fontossága fővárosi szerepe mellett az itt feltételezett buddhista szentélyben vagy ahhoz nagyon hasonló épületegyüttesben rejlik, melyet azeri nyelven Dāš Kasannak, magyarul 'faragott kőnek' neveznek (2. és 3. kép). Az Öldzsejtü mongolkori fővárosától több kilométeres távolságra, a Safīdküh hegység közelében fekvő, egy domb sziklás oldalába vájt (körülbelül 30 × 70 méteres) terület több boltíves csarnokot, ciszternákat, két monumentális méretű kínai jellegű faragott sárkányszobrot (4. kép), de emellett muszlim mihrábokat is tartalmaz.

A Gianroberto Scarcia,²⁰ Wolfram Kleiss²¹ és Arezou Azad²² által is vizsgált ilkhánida kori épület funkciója máig bizonytalan. Dāš Kasan távol-keleti kapcsolatai vita felett állnak, a sziklafalba faragott két sárkányszerű lény kétségtelenül kínai, távol-keleti művészeti hatást tükröz. Scarcia megjegyzi, hogy Dāš Kasan közelében máig található egy Viyar nevű iráni falu, melynek neve vélhetően kapcsolatba hozható a szanszkrit *vihāra* (buddhista kolostor) elnevezéssel. Mindez Scarcia szerint egyértelműen alátámasztja, hogy a Dāš Kasanban látható sziklába faragott kínai sárkányfigurák egy buddhista szentélyegyütteshez tartoztak egykoron. Ezzel szemben Kleiss és Azad óvatosabbak, és nem látják bizonyítottnak Dāš Kasan buddhista szentély vagy kolostor jellegét, Azad ehelyett egy ilkhánida uralkodói vadászpalota vagy komplex rezidencia maradványaként azonosítja Dāš Kasant, amely szerinte részben rendelkezhetett szakrális funkciókkal is. Azad joggal veti fel, hogy két faragott sárkányfigura még nem elégséges bizonyíték a buddhizmus egykori jelenlétének bizonyítására Dāš Kasanban.

Azt is fontos kiemelni, hogy egyetlen ilkhánida kori perzsa forrás sem említi *buthānát*, vagyis buddhista szentélyt Qonqor Öleng és Sultāniyya esetében szemben Huyjal és Marāgával, ahol Hülegü és Ābāqā korától fogva van tudomásunk buddhista bahšīk jelenlétéről és vélhetően buddhista szentélyekről. Marāga közelében, a ma Mihrīnek vagy Imamzāda-yi Ma^cšūm-nak nevezett helyszín valamint a mongolkori obszervatórium (*rasadhāna*)

²⁰ Scarcia 1975: 99–104.

²¹ Kleiss 1997: 341–391.

²² Azad 2011: 209–230.



2-3. kép. Dāš Kasan látképe 2016 januárjában [2 kép.jpg]



4. kép. Dāš Kasan, az egyik távol-keleti sárkányszobor

melletti barlangszerű épületek régészeti adatok alapján valóban erősen buddhista karakterű épületegyüttesek lehettek, jóllehet 1296 után minden buddhista jellegüket elvesztették és egyetlen szobor vagy felirat sem maradt ránk, amely az itteni mongolkori buddhista szentélyek bizonyítéka lehetne. Struktúrájuk, kialakításuk azonban erősen hasonlít távol-keleti vagy indiai

buddhista épületekre és korabeli írásos forrásaink, elsősorban Rašīd al-Dīn is utalnak itteni ilkhánida *buthānák* létre.

Dāš Kasan esetében két közvetett bizonyíték lehet a hely buddhista vallási kapcsolataira, bár nem árt az óvatosság, mivel a hely szisztematikus régészeti feltárása máig várat magára, igaz, Scarcia 1970-es években tett látogatása óta történt némi előrelépés régészetileg (a sárkányszobrok üvegvitrin mögé kerültek). 2016 januári terepmunkám során a helyszínen láttam régészeti tevékenységre utaló szerény nyomokat a domboldalba vájt helyszín törmelékeinek eltávolításakor, de ez korántsem elégséges a hely mérete, és esetleg föld alá került leleteinek pontos ismeretéhez.

A buddhista vallási kapcsolat egyik lehetséges bizonyítéka a sziklába vájt háromszintes épület általános karaktere, mely sziklába vájt barlangszerű üregeivel talán indiai és afganisztáni buddhista szentélyek stílusát idézi. A legalsó szinten monumentális folyosó áll, és két oldalt lépcsők maradványai is látszanak, ugyanitt ciszternaszerű medencék is vannak, bár az a kérdés nehezen dönthető el, hogy a ciszternák korabeliek vagy a későbbi használat során kerültek oda. Helyszíni látogatásom során 2016 januárjában számos oszlop, oszlopfő maradványát is megfigyeltem Dāš Kasanban, melyek a folyosó két oldalán heverték rendezetlenül. Ugyanakkor terepmunkánk nem lehetett teljes, mivel a viszonylag vastag hóréteg megakadályozta, hogy minden részletet jól megfigyelhessek.

Máig nyitott kérdés, hogy Dāš Kasan építésze vajon az ilkhánida korral kezdődik-e vagy esetleg az ilkhánida kori tervezők korábbi épületeket is felhasználtak? Itt elsősorban a boltíves csarnokok kapcsán merült fel ilyen feltételezés, mivel ezek a szászánida építészet egyes megoldásaival mutatnak némi hasonlóságot.²³ Taht-i Sulaimān/Satūrīk ilkhánida palotái jól példázák, hogy a mongol uralkodók szívesen használtak fel korábbi szászánida épületeket saját rezidenciáik számára.

A második szinten jobbra, balra és frontálisan mára lezárt, sziklába faragott barlangszerű nyílások kezdeményei láthatók. Ezen a szinten állnak jobb- és baloldalt a korábban említett sárkányfigurák is. A harmadik emelet szinte

²³ Itt elsősorban Tāq-i bustān szászánida boltíves csarnokaira kell utalnunk Kirmānšāh mellett. Lásd még az Azad (2011: 217–220) által is említett ún. Mihri/Imamzāda-yi Mašūm barlangépületek és a marāgai obszervatórium barlangjainak esetét is, ahol hasonló, az ilkhánidák által 'újrahasznosított' preislám épületekre gyakran szik a szerző.

teljesen feltáratlan még, itt két mihrábszerű dekoráció került elő, melyek azonban nem Mekka felé tájoltak. Az épület területéről semmilyen felirat sem maradt ránk, bár Azad utal rá, hogy helyi szóbeli adatközlői évtizedekkel ezelőtt feliratokat is láttak az épületen, melyet helyi gyerekek vertek szét. Azad helyi adatközlője utalt huszadik századi, illegális ásatásokra is Dāš Kasanban, melyek során pénzermék és kerámia került felszínre.²⁴

A régészeti adatok mellett érdemes felhívni a figyelmet néhány forrásunkra is, melyek rávilágítanak Argün korának buddhista szokásaira Iránban. Mindez közelebb vihet Dāš Kasan értelmezéséhez is. Qonqor Ölenggel kapcsolatos forrásaink nem említik a *buthāna* terminust, de utalnak egy bizonyos 'Kašmīr baḥšī' tevékenységére, aki *bandagī*-t (tehát valamilyen vallási szolgálatot) hajtott végre Argün szolgálatában Qonqor Ölengben, és később is említik egészen Ġāzān-Maḥmūd koráig – többek között Qonqor Ölengben is.²⁵ Vélhetően ugyanez a kasmíri, tehát indiai buddhista pap volt felelős Argün haláláért is, amikor Rašīd al-Dīn szerint több hónapon az örök élet reményében speciális főzettel itatta az iráni mongol uralkodót.

„Argün kán különösen pártolta a baḥšīkat és a rendjüket, mindig támogatta és irányította a baḥšīk csoportját. Indiából egy baḥšī jött, aki a hosszú életről prédikált. Argün megkérdezte tőle, hogy minek köszönhető a baḥšīk hosszú élete Indiában. A baḥšī válaszolt: egy speciális gyógyszernek köszönhető. Argün kán megkérdezte a baḥšīt, hogy az a gyógyszer Iránban is fellelhető-e? A baḥšī igennel válaszolt. Argün megparancsolta, hogy a baḥšī készítse el azt a gyógyszert. A baḥšī egy koktélt készített, amelyben kén és higany volt, és Argün nagyjából nyolc hónapig folyamatosan fogyasztotta azt, a végén a tab-rīzi erődben nem vett magához élelmet (...) csak a baḥšīk voltak, akik éjjel-nappal gondozták Argünt saját felfogásuk szerint”²⁶

²⁴ Azad 2011: 228.

²⁵ Azad 2011: 212, Rašīd al-Dīn 1994: vol. 2. 1165, 1208, 1245, 1251.

²⁶ Rašīd al-Dīn 1988: 823–824: 'Argün ḥān bīḡāyat muṭṭaqid-i baḥšīyān wa ṭarīqa-yi īšān būd wa hamwāra ān ṭā'ifa-ra tarbiat wa taqwiāt mīfarmūd. Az jānib-i Hind baḥšī āmad wa da'wa-yi 'umr-i darāz karda. Az way pursīd ki bičī ṭarīq baḥšīyān ānjā darāz mīgardad, guft bidārū-yi maḥšūš. Argün ḥān sū'āl kard ki ān dārū injā yāft šavad, guft šavad, īšarat farmūd tā ān-rā tartīb kunad. Baḥšī ma'jūnī sāht ki dar ān gūgard wa zabīq būd wa qarḅ hašt māh ān-rā tanawul mīfarmūd wa dar āḥar

Az idézet jól rávilágít arra, hogy a buddhista vallás milyen jelentős pozíciókkal rendelkezett Ġāzān-Maḥmūd idejéig az ilkhánida Iránban. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a korabeli Iránban a buddhista világ különböző pontjairól észlelhetők hatások. Mostani ismereteink szerint a mai Indiából, Tibetből, Ujguriából és Kínából egyaránt érkeztek buddhista tanítók, jógik, szerzetesek, akik Hülegütől, az udvarában tibeti lámákat alkalmazó Gayḥātū (ur. 1291–1296) ilkhánon át Öldzsejtüig fontos szerepet játszottak az iráni ilkhánida udvarban a sokszínű Selyemút mentén. A fenti idézet után, mely elsősorban indiai hatást sejtet, érdemes felidézni Ġāzān ilkhán 1296-os iszlámra történt konverziójának történetét, ahol Naṭanzī ujjur baḥšīk csoportjáról emlékezik meg:

„A hatalmas Šayḥzāda Muḥyī al-Dīn °Abd al-Malik al-Ḥamūya, aki nagy hírnek örvendett és vezetésének és csodáinak emlékezete fennmaradt, a trónhoz ment jókívánságok céljából, hogy arcát az uralkodó tábora felé fordítsa. A találkozókör egy csoport ujjur baḥšī is jelen volt Ġāzān társaságában és némi szó esett vallásokról. Az ujjurok ostoba vélekedésekben jeleskedtek és szégyenük eljutott Ġāzānhoz. Amikor Šayḥzāda °Abd al-Malik jelen volt, az üdvözlés után Šayḥzāda °Abd al-Malik előadta a hitvita ügyét és ő a baḥšīk tévelygéseivel kapcsolatban mindenben felülkerekedett, oly módon, hogy a baḥšīk nem voltak képesek válaszolni a šayḥnak. Ġāzān kán nagy örömmel elfogadta az egyistenhívó vallásra hívó beszédet és megparancsolta, hogy a baḥšīkat nagy kínzások között hurcolják el.”²⁷

Miközben a fenti idézet arra is utal, hogy a buddhista baḥšīk milyen sokszínű etnikai háttérrel rendelkeztek az iráni mongol elit hivatalos iszlamizációja

biqal'a-i Tabrīz čahla bar āward (...) illā baḥšīyān-rā ki šabānrūzī mulāzim mībūdand.' Lásd még Melville 1990b: 159–177.

²⁷ Naṭanzī 2004: 121–122: Šayḥzāda-yi a°zam Muḥyī al-Dīn °Abd al-Malik al-Ḥamūya ātār-i wilāyat wa aḥbār-i ḥawāriq-i °ādat-i ū šuhratī tamām dārad bi ism-i tahnīat-i taḥt rūy bi urdū-yi humāyūn nihād. Dar ḥīn-i mulāqāt jam'ī az baḥšīyān-i ūyḡūr dar šuḥbat-i Ġāzān ḥāzīr būdand wa baḥṭī čand dar i°tiqādāt mīraft. Ūyḡūrān bi ta'wīlāt-i muzaḥraf ḡulba mīkardand wa infī'āl-i ān bar Ġāzān °āyid mīšud. Čūn Šayḥzāda °Abd al-Malik tašrīf dād, ba°d az šarāyīṭ-i mušāfiḥa mabḥaṭ-rā bi tarḥ nihādand. Ḥāzrat-i Šayḥzāda ham az aṭwār-i išan bi išan ḡulba kard čūnānki hič yak az išan-ra majāl-i jawāb namānd. Ġāzān ḥān az ḡāyat-i lizzat-i ān ḥāl kalama-yi tawḥīd qabūl kard wa bifarmūd tā baḥšīyān-rā bi zārī-i zār bīrūn kišīdand.'

(1296) előtt, tanulmányunk utolsó szemelvénye arra is rávilágít, hogy 1296 után sem mindenki szakadt el a buddhista hagyományoktól, még ha az Iránban tartózkodó bahšīk üldözéséről is hallunk forrásainkban. Másfelől a bahšī terminussal is óvatosan kell bánni, mivel – ahogy az alábbi idézet rávilágít – a bahšī terminus összefoglaló kifejezés volt, mely minden *nem-muszlim*, *távol-keleti* vallási kultusz képviselőjének elnevezése volt muszlim forrásokban. Így az alábbi Kāšānī-idézet azt is megmutatja, hogy a Sulṭāniyyát felépítő Öldzsejtü körül olyan személyeket is bahšīnak neveztek, akik belső-ázsiai eredetű sámánisztikus tisztítószertartásokat, vélhetően parázson járást végeztek az ilkhánnal az 1305 körüli Iránban, melyeknek vajmi kevés köze volt a buddhista ceremóniákhoz.

„És a sors által villámcsapás érte a pohárnokokokat és a tegezvivőket és néhányan a villámcsapás által elevenen megégtek. Öldzsejtü félve és remegve szállt le ott lováról és az amīrok közölték, hogy a korábbi szokások és a Dzsingisz kán jaszája²⁸ által téged tűzre kell helyezni. Bahšīkat hívtak, akik ennek a szakértői voltak és azok azt mondták: ez a félelmetes villámcsapás és perzselő vihar az iszlám(ra áttérés) és a muszlimság szerencsétlensége miatt történt. Ha a király most elhagyja a napi öt imát és a muszlim imára hívást, akkor bűnbánata a tűzre vetéssel elfogadtatik és sikeres lesz. Öldzsejtü nagyjából három hónapig elhagyta a (muszlim) imádkozást és a bálványimádás és a pogányság felé fordult.”²⁹

Öldzsejtü iráni mongol uralkodó világvallások közötti ingadozása jól rávilágít arra a nagyon összetett világra, amely az iráni mongolság kulturális

²⁸ Dzsingisz kánnak tulajdonított, a steppei mongol és török népek között és a mongol utódállamokban a 13–17. században elterjedt mongol törvénykönyv, jogforrás, mely mára nem maradt fent, de a tartalma számos későbbi forrásban fennmaradt töredékek alapján ismert.

²⁹ Kāšānī 2012: 98–99: 'Az qazā sā'iqā-yi barqī bar saqāt wa qurčīyān uftād wa čand kas az sūrat-i ān sā'iqā bar jāy bisūhtand. Pādišāh tarsān wa larzān az ānjā furūd āmad wa umarā' 'arż dāštand ki bi mawjab-i qawā'id-i sābiq wa yāsāq-i Jangīz hān tū-rā bar ātaš mībāyad guzašt. Bahšīyān-rā ki mutawālī-yi īn kār būdand hāzir kardand, guftand: īn sā'iqā-i hāyil wa bārqa-yi 'ājil az šawmī-yi islām wa musalmāniyat. Agar čunān ki pādišāh tark-i namāz-i panjgāna wa nawbat-i ānān wa šalwat kunad tawba wa anābat-i ū bi ātaš guzaštan manjaḥ wa maqbūl uftad. Tā muddat-i si māh kamābīš tark-i bāng-i namāz wa qiyām bi tā'āt wa ibādāt giriftand.'

identitását jellemezte. Bár az iszlám térhódítása a hódítók között 1260 után fokozatosan megerősödött, de a fenti idézet azt sugallja, hogy a távol-keleti, és azon belül buddhista vallási hatások még pár évtizedig jelen voltak az ilkhánida államban, aminthogy az iráni mongolok 1335 utáni hanyatlásukig – iszlamizációjuk ellenére – is eleven kapcsolatokat tartottak fent a mongol világbirodalom többi, nem-muszlim részével is.

Qonqor Öleng és Dāš Kasan jó példák az ilkhánida állam távol-keleti gyökereire, mindazonáltal sok apró részlet még homályos ebben a kapcsolatrendszerben. Amennyire rendezetlen Dāš Kasan régészeti adatbázisa, annyira rendszerezetlen az iráni mongolok által gyakorolt vallási kultuszok pontos ismerete. Manapság egyre jobban ismerjük az iráni mongolok iszlamizációjának folyamatát,³⁰ de jóval kevésbé ismertek a közöttük tovább élő távol-keleti vallási elemek. Az írott források terén nem remélhetünk már komoly újdonságokat, de talán az iráni régészeti feltárások pontosíthatják az ilkhánida buddhizmusról alkotott ismereteinket. Jelen írásommal ehhez szerettem volna szerényen hozzájárulni.

Bibliográfia

Elsődleges források

- Kāšānī, Abū'l-Qāsim °Abd-Allah b. Muḥammad 1391/2012. *Tārīḥ-i Ūljaytū*, ed. Mahīn Hambalī, Teherán: Širkat-i intišārāt-i °ilmī wa farhangī.
- Naṭanzī, Mu°īn al-Dīn 1383/2004. *Muntaḥab al-tawārīḥ-i mu°īnī*, ed. Parwīn Istaḥrī, Teherán: Asāfir.
- Rašīd al-Dīn Fazl-Allah Hamadānī 1367/1988. *Jāmi° al-tawārīḥ*, ed. Bahman Karīmī, Teherán: Aqbāl.
- Rašīd al-Dīn, Fazl-Allah Hamadānī 1373/1994. *Jāmi° al-tawārīḥ*, vols. I-IV. ed. Muḥammad Rawšan – Muṣtafā Musawī, Teherán: Mīrās-i maktūb.
- Rašīd al-Dīn, Fazl-Allah Hamadānī 1394/2015. *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, ed. Muḥammad Rawšan – Muṣtafā Musawī, Teherán: Mīrās-i maktūb.
- Šabānkāra°ī, Muḥammad b. °Alī b. Muḥammad 1376/1999. *Majma° al-ansāb fī'l-tawārīḥ*, ed. Mīrhāšim Muḥaddīth, Teherán: Amīr Kabīr.
- Waṣṣāf al-Hažrat, °Abd-Allāh ibn Fazl-Allāh 1388/2009. *Tārīḥ-i Waṣṣāf al-Hažrat*, vol. 4. ed. °Alī-Rizā Hājiyānnizād, Teherán: Intišārāt-i dānišgāh-i Tihrān.

³⁰ Egy újabb kiváló tanulmánykötet az iráni mongolok kutatásának új társadalmi és kulturális irányaira: De Nicola – Melville 2016.

Másodlagos szakirodalom

- Allsen, Thomas Theodore 2001. *Culture and Conquest Mongol Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azad, Arezou 2011. „A Review of Three Rock-Cut Cave Sites in Iran and their Possible Tibetan Buddhist Heritage.” In: Anna Akasoy, Charles Burnett and Ronit Tlalim (eds.) *Islam and Tibet. Interactions Along the Musk Routes*. Aldershot: Ashgate, 209–230.
- Daftary, Farhad 2007. *The Ismailis, their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Nicola, Bruno – Melville, Charles (eds.) 2016. *The Mongols' Middle East*. Leiden: Brill.
- Doerfer, Gerhard 1963. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Doerfer, Gerhard 1965. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Eilers, Wilhelm 1971. „Mongolische Ortsnamen in Iran.” In: *La Persia nel Medioevo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 449–464.
- Hermann, Gottfried 1973. „Ein Erlaß des Ġalāyeriden Solṭān Ḥoseyn aus dem Jahr 780/1378.” In: Gernot Wießner (Hrsg.) *Erkenntnisse und Meinungen I*. [Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca 3.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 135–163.
- Kleiss, Wolfram 1997. „Bauten und Siedlungsplätze in der Umgebung von Soltaniyeh.” *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 29: 341–391.
- Masson Smith, John Jr. 2013. „Hülegü Moves West: High Living and Heartbreak on the Road to Baghdad.” In: Linda Komaroff (ed.) *Beyond the Legacy of Genghis Khan*. Leiden: Brill, 111–134.
- Melville, Charles 1990a. „The Itineraries of Sultan Öljeitü, 1304–16.” *Iran* 28: 55–70.
- Melville, Charles 1990b. „Padshah-i Islam: The conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khan.” *Pemproke Papers* 1: 159–177.
- Minorsky, Vladimir 1957. „Mongol place-names in Mukri Kurdistan (Mongolica 4).” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19: 66–72.
- Potts, Daniel T. 2014. *Nomadism in Iran: From Antiquity to the Modern Era*. New York: Oxford University Press.
- Scarcia, Gianroberto 1975. „The "Vihār" of Qonqor-olong. Preliminary Report.” *East and West* 25/3–4: 99–104.

Online források

- Rašīd al-Dīn Faẓl-Allah Hamadānī: *Jāmiʿ al-tawārīḫ* (párizsi kézirat). <http://arqir.com/482-0/> (utoljára megtekintve: 2018. november 09.)

A SELYEMÚT A MONGOL KORBAN ÉS A RÉGI UJGUR DOKUMENTUMOK

VÉR MÁRTON^{*}

(Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Turfanforschung)

A Selyemút történetével foglalkozó kutatások az utóbbi évtizedekben rámutattak arra, hogy az Ázsiát Európával összekötő kereskedelmi útvonalhálózaton közlekedő kereskedők döntő többsége nem az út teljes hosszában fejtette ki tevékenységét.¹ Sokkal általánosabb volt, hogy a kereskedők a szomszédos régiók között működtek,² s az egyes régiók piacain adtak túl

^{*} A tanulmány szövegének első felét adó előadás a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti tanszéke által szervezett *III. Ókori Történeti Földrajzi és Gazdaságtörténeti konferenciáján* 2015. október 1-én hangzott el. A szerző akkor az MTA–SZTE Turkológiai Kutatócsoport munkatársa volt. Az *ortok*-kereskedőkre vonatkozó régi ujgur dokumentumokkal kapcsolatos rész az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport és az ELTE Konfuciusz Intézet által szervezett *Migráció, kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén, konferencia Ecsedy Ildikó születésének 80. évfordulója alkalmából* elnevezésű tudományos fórumon hangzott el.

¹ Felföldi 2009: 33. 2. és 7. jegyzet további irodalommal. A Selyemút történetének legutóbbi kompakt összefoglalójára és a modern kutatás főbb kérdéseinek bemutatására lásd La Vaissière 2014.

² Khodadad Rezakhani (2010) még ennél is tovább ment és amellett érvelt, hogy a Selyemút fogalma, mint egy olyan út (vagy utak összessége, beleértve a szárazföldi mellett a tengeri útvonalakat is), amely kereskedelmi kapcsolatokat létesített Kína és Róma (illetve később Bizánc vagy Európa) között, egész egyszerűen nem tartható. Véleménye szerint Kína sosem akart közvetlen kapcsolatokat Európával, s annak ellenére, hogy voltak időszakok, amikor Európában felmerült az igény a kapcsolat létesítésére, azt az európaiak sosem érték el. Úgy gondolja, hogy a Selyemút egy a világtörténelem Európa centrikus szemléletéből fakadó, túlzóan leegyszerűsítő fogalom, amely a Kína és Európa közti területeket – így teljes Közép-Ázsiát, Iránt és a Közel-Keletet – csak közvetítő zónákként kezeli. A szerző azt javasolja, hogy

portékájukon, így egy-egy áru akár számos alkalommal is gazdát cserélhetett, mire Ázsiából Európába ért, vagy éppen fordított utat tett meg.³ Egy másik közismert tény, hogy a Selyemút különböző szakaszai fölötti hatalmat gyakorló politikai formációk folyamatosan váltották egymást a kereskedelmi útvonal másfél évezredes történetének nagy részében, s a hosszabb-rövidebb ideig fennálló államok egymás közti viszonyai alapvető jelentőséggel bírtak a Selyemút működése szempontjából.⁴

A 13. század elején Dzsingisz kán vezetésével Eurázsia jelentős részét néhány évtized alatt meghódító mongoloknak, és az általuk létrehozott, korábban nem látott méretű birodalomnak köszönhetően a Selyemút legnagyobb része egyetlen politikai entitás uralma alá került.⁵ Ennek az állapotnak a leírására használják néhányan a szakirodalomban a több szempontból is problémás *Pax Mongolica* kifejezést.⁶ Ezek a politikai természetű változások jelentős hatással voltak az eurázsiai kereskedelemre, s így a Selyemút szárazföldi útvonalainak működésére is.

a Selyemút globális története helyett az egyes régiók történetét és azok egymáshoz való viszonyát kellene kutatni annak érdekében, hogy egy hitelesebb képet kaphassunk.

³ Vö. Christian 2000. Részletes statisztikai adatok hiányában meglehetősen nehéz válaszolni arra a látszólag egyszerű kérdésre, hogy melyik volt a Selyemút „fő” iránya. A köztudatban az a kép él, hogy a Kínából induló áruk karavánokkal érték el a Mediterráneumot, ugyanakkor a régészeti leletek azt mutatják, hogy a karavánok – illetve a Selyemút tengeri útvonalain a hajók – nem üres kézzel indultak vissza keleti irányba. Vö. Felföldi 2009: 32.

⁴ A szárazföldi Selyemút egyes szakaszaira lásd Tucker 2003, Felföldi 2009: 30–31.

⁵ A Selyemút történetének különböző kronológiai megegyeznek abban, hogy a mongol kort (13–14. sz.) önálló korszakként kezelik és a fent említett okok miatt különös jelentőséget tulajdonítanak neki: Felföldi 2009: 32–33, Di Cosmo 2013: 183–184, Di Cosmo 2014: 18–19, La Vaissière 2014: 102–106. Janet Abu-Lughod (1989) sokat vitatott könyvében még sarkosabb álláspontot fogalmazott meg, s egy a modern kort megelőző világ-rendszerrel (‘world system’) beszélt, ami összekötötte Európát, a Közel-Keletet és Ázsiát.

⁶ A *Pax Romana* („Római béke”) kifejezés mintájára kialakított *Pax Mongolica* terminus mind a mai napig különösebb megkötések nélkül használatos a szakirodalomban, annak ellenére, hogy a szakterület több kiváló szerzője is felhívta a figyelmet a fogalom használatának problematikusságára (Franke 1966: 50, Biran 2004: 348, Morgan 2007²: 73, 194, Kim 2009: 15–18, Di Cosmo 2010: 91–93).

Jelen tanulmány első része a rendelkezésre álló források és a szakirodalom alapján vázolja a mongolok és a Selyemút kapcsolatát a 13–14. században, melynek során a következő főbb témaköröket érinti: a távolsági kereskedelem változásai a mongol uralom alatt, illetve a mongol postahálózat és a kereskedők viszonya. Ezt követően egy, a korabeli kereskedelem szempontjából meghatározó csoportot, az ún. *ortok* kereskedőket, és a velük kapcsolatba hozható – a történeti kutatás által mind ez idáig kevésbé használt – forráscsoportot, a Kelet-Turkesztán területéről, Turfán térségéből előkerült régi ujgur dokumentumokat mutatja be.

A távolsági kereskedelem változásai a mongol korban

Már-már tudományos közhelynek tekinthető az az állítás, hogy a nomád birodalmak kifejezetten jó viszonyt tartottak fenn a kereskedőkkel.⁷ Ez a hagyományosan jó kapcsolat a kereskedőkkel a mongolok esetében is adathozható

⁷ A nomádok, kereskedők és a Selyemút viszonyrendszerével kapcsolatban az elmúlt évtizedekben hatalmas mennyiségű irodalom született, részben azért is, mert ez a téma szorosan összefügg a nomád birodalmak kialakulásának kérdésével. Omeljan Pritsak (1981: 10–20, 1988) alkotta meg a *Pax Nomadica* fogalmát, ami szerint a nomád birodalmak a katonai erőt biztosító nomád törzsek és az általában más etnikumú távolsági kereskedők (a türköknél és az ujugroknál a szogdok, a kazároknál a zsidók stb.) szövetsége nyomán születtek annak érdekében, hogy biztosítsák a zavartalan kereskedelem kereteit. Khazanov (1994²: 69–84, 202–212) elméletét még ma is gyakran idézik, ami szerint a nagyállattartó nomád gazdaság a természeti körülményekből fakadó fokozott specializálódása miatt képtelen magát ellátni, így mivel a saját gazdaságuk nagyon egyoldalú, kénytelenek kereskedelem (vagy háború) útján beszerezni a szükséges javakat. Khazanov elméletét a xiongnukkal kapcsolatban tételesen cáfolta Nicola Di Cosmo (1994), s ugyancsak kritikát fogalmazott meg vele szemben Christopher I. Beckwith (2009). Ezen utóbbi szerző véleménye szerint a nomádoknak elsősorban nem a gazdasági autarkia hiánya miatt volt szükségük a kereskedelemre, hanem azért, hogy az uralkodó a hatalmát biztosító szűk elit lojalitásának fenntartásához szükséges luxus javakat be tudják szerezni. Ezen kívül még amellett is érvelt Beckwith, hogy a letelepült népeknek épp úgy szükségük volt a nomádokkal való kereskedelemre, csak éppen más típusú javak beszerzése céljából. A hagyományosan a nomád és letelepült népek kapcsolatáról szóló diskurzust Zimonyi István (2012: 18–26) a steppe övezettől északra élő erdei népek bevonásával egészítette ki. A nomádok és a kereskedelem témáját tárgyaló újabb szakirodalomból érdemes kiemelni: Honeychurch 2015, Stark 2015.

a forrásokban, mégpedig felemelkedésük legkorábbi szakaszától kezdve.⁸ Később, miután a mongolok huzamosabb időre hatalmuk alá hajtottak kiterjedt területeket, amelyeken őket létszámban sokszorosan meghaladó letelepült népek éltek, a viszony még szorosabbá vált.⁹ Ugyanis a birodalom kormányzásához még inkább szükség volt a letelepült népek – és köztük a kereskedők – adminisztrációs tapasztalataira. Ennek az volt az oka, hogy a mongolok járatlanok voltak a letelepült népesség kormányzásában, viszont a kereskedők birtokában voltak egy sor olyan képességnek, amelyek szükségesek voltak ehhez, így például több nyelven beszéltek, tudtak írni és olvasni, könyvelni és ismerték a városok szokásait. *A mongolok titkos története* (MTT), ez a 13. századi mongol nyelven írt epikus krónika, a közép-mongol nyelv és a mongolok korai történetének legfontosabb belső írott forrása, így számol be erről:

„(§263) Amikor aztán a szartaul nép meghódítását befejezte, Dzsingisz kán rendeletével minden egyes város élére helytartót nevezett ki. Ürünggecsi városából két szartaul jött, a Kurumsi-nemből valók, apa és fiú Jalavacsi és Maszkut nevezetűek. A városok szokásait és törvényeit elmagyarázták Dzsingisz kánnak, mikor az beszédükből a lényegget valamelyest megértette, a fiút, Maszkutot, a kurumsit kinevezte, hogy helytartóinkkal együtt igazgassa el Bukar, Szemiszgen, Ürünggecsi, Udan, Kiszkar, Urijang, Gűszen-daril városát és más városokat. Apját, Jalavacsit magával vitte, s megbízta, hogy a kitatok Dzsungdu városát kormányozza. Mivel a szartaktaj emberek közül a városok szokásait és törvényeit Jalavacsi és Maszkut jól értették, megbízta őket, hogy a kitat népet a helytartókkal együtt igazgassák el.”¹⁰

A forrásban említett Jalavacsi azonos Maḥmūd Yalavač (megh. 1254) horezmi kereskedővel, Maszkut pedig valóban a fia volt, Mas‘ūd Beg (megh. 1289).¹¹ Az MTT itt több idősíkot mos össze: az egyik a szartaul nép meghódítása, ami az 1218 és 1221 között lezajlott Horezm elleni hadjáratra vonatkozik;

⁸ Az erre vonatkozó forrásokat összegyűjti és elemzi: Allsen 1989: 83–94.

⁹ Nehéz megbecsülni a hódítások előtti mongol népességet. A Dzsingisz kán (megh. 1227) idejére vonatkozó becslések 700 000 és 2 500 000 fő között mozognak (May 2007: 28).

¹⁰ Ligeti 2004: 105.

¹¹ Mindkettőjük életére és működésére részletesen lásd Allsen 1993.

a másik pedig, amikor Ögödej nagykán (ur. 1229–1241), rögtön trónra kerülése után, három nagy adminisztratív egységre osztotta birodalmát annak érdekében, hogy hatékonyabban tudja hatalmát gyakorolni a letelepedett népesség fölött is. Ezek közül a középső ellenőrzését – amely magában foglalta Nyugat- és Kelet-Turkesztánt is – vezette a horezmi muszlim kereskedő, Maḥmūd Yalavač. 1241-ben Maḥmūdöt Észak-Kínába rendelték, hogy ott lássa el ugyanazt a feladatot, míg korábbi pozícióját Közép-Ázsiában fia, Mas‘ūd Beg vette át. Maḥmūd nem sokkal halála előttig teljesített szolgálatot a birodalom kínai területein, míg fia kisebb-nagyobb megszakításokkal, több nagykánt is szolgálva, egészen haláláig töltötte be a pozícióját. Ahogy az ő esetükből is látszik, a kereskedők nem csak jó elbánásban részesültek, de fontos állami pozíciókat is betöltöttek. Jelen esetben apa és fia is jól képzett adminisztrátorként szolgálták a birodalmat és mindketten sokat tettek az általuk uralt területek prosperitásáért, még ha a 13. század közepétől a különböző dzsingiszida ágak közti állandósult belháborúk miatt eredményeik nagy része el is veszett.

A közép-ázsiai muszlim kereskedők mellett a kelet-turkesztáni ujjurok rendelkeztek a legnagyobb befolyással már a birodalom formatív szakaszában is, ennek legszembevetőbb emléke, hogy a mongolok az ő írásrendszerüket vették át, ebből született meg az ún. ujjur-mongol írás.¹² Az ujjurok befolyása a Mongol Birodalomban különösen az után nőtt meg, miután a Nyugati Ujjur Állam¹³

¹² Az ujjur írás egyértelműen az arameus írásrendszerek közé tartozó szogd írásból fejlődött ki. A 13. században a mongolok átvették az ujjurok írásrendszerét és saját nyelvük lejegyzésére alkalmazták. Az arameus írásrendszerek altáji nyelvek lejegyzésére való használatára általában lásd Kara 1996; az ujjur írás különböző változataival kapcsolatban: Moriyasu 2004: 228–229.

¹³ Miután a török nyelvet beszélő ujjurok kaganátusa a kirgizek támadása miatt 840-ben felbomlott, a népesség nagyobb része szétvándorolt. A szétvándorlásuknak három fő iránya volt: egyik részük a kínai határ mellé húzódott és rövidesen eltűnt a forrásokból, feltehetően beolvadtak a kínaiak közé (Czeplédy 1984: 159–160, Drompp 2005: 39–123). Egy másik csoportjuk Északnyugat-Gansuban telepedett meg és létrehozta saját államát, aminek az Észak-Kínát újra egyesítő kitan eredetű Liao-dinasztia (907–1125) illetve a szintén ekkoriban megerősödő tangutok 11. század eleji expanziója vetett véget (Czeplédy 1984: 160, Pinks 1968). Az ujjurok harmadik csoportja a 840-es évek közepén érkezett meg Kelet-Turkesztánba, ahol a Tárímedence északkeleti részén hozták létre az ún. Nyugati Ujjur Államot. Ez utóbbi csoport egészen a 13. századi mongol hódításig megőrizte önállóságát, sőt önkéntes behódolásuknak köszönhetően sokáig a Mongol Birodalmon belül is autonómiát élveztek. Az ujjurok történetére lásd: Vásáry 2003²: 83–98, Vér 2014a.

vezetője, Barčuk Art Tegin *iduk kut*¹⁴ 1209-ben önként behódolt Dzsingisz kánnak.¹⁵ Az ezt követő időszakban az ujjur arisztokrácia és az írástudók nagy arányban álltak mongol szolgálatba, és jelentős hatást gyakoroltak a formálódó Mongol Birodalom szervezetére és adminisztrációjára, illetve – ami a mi szempontunkból talán még fontosabb – a kereskedelemben is meghatározó szerepet játszottak.

Ahogy fentebb már utaltunk rá, a mongolok gyors terjeszkedésének köszönhetően néhány évtized leforgása alatt a Selyemút szárazföldi útvonalának csaknem teljes egésze az ő uralmuk alá került. A hódításokkal járó pusztítás rövidtávon ugyan visszafogta a kereskedelmet, a mongol uralom megszilárdulásával azonban a kereskedelem újabb virágkorát élte a Selyemúton. Az egységes politikai keret mellett más tényezők is kedveztek a transzkontinentális kereskedelem átalakulásának és felerősödésének. Matsui Dai japán kutató az ujjur, mongol, perzsa és kínai források összehasonlító elemzésével bebizonyította, hogy a 13. század folyamán a mongolok egységesítették a mértékegységek és pénznemek rendszerét az uralmuk alatt álló területeken,¹⁶ valamint ugyanebben az időszakban vált az ezüst elsődleges fizetőeszközzé Eurázsia szerte,¹⁷ ami szintén hozzájárult a kereskedelem fellendüléséhez. Ebben a kedvező környezetben a Selyemút történetében először nyílt alkalom arra, hogy a megfelelő tőkével rendelkező kereskedők

¹⁴ Az ötörök *iduk kut* (jelentése: 'szent szerencse' vagy 'szent karizma') méltóságnévre lásd: Arat 1964, 1986; Nadeljaev 1969: 217; Clauson 1972: 46.

¹⁵ Allsen 1983: 246–247. Meg kell azonban jegyezni, hogy már ezt megelőzően is adatható az ujjurok hatása a mongolokra. Ugyanis az ujjur Tatar Tonga, aki a najmanok – egy eltörökösödött mongol törzs – pecséthordozója volt, amikor a mongolok legyőzték korábbi urait (1204), Dzsingisz kán szolgálatába állt és magával vitte a najmanok pecsétjét is. Gyakran hozzá kötik az ujjur írás bevezetését is a mongolok között, de erre vonatkozólag nem rendelkezünk minden kétséget kizáró adattal. Ugyanakkor valószínűsíthető, hogy Dzsingisz személyi titkárának nevezte ki és rábízta a mongol hercegek taníttatását. Később egy másik ujjur, Kara Igač Buyruk váltotta ebben a pozícióban (Rachewiltz 1983: 283–284). Mindazonáltal fel kell hívni rá a figyelmet, hogy a közép-ázsiai török nyelvet beszélő népek közül nem kizárólag az ujjurok álltak a mongolok szolgálatába akár a legmagasabb szinteken. Ezzel kapcsolatban lásd: Rachewiltz 1983, Brose 2002, Brose 2017. Az ujjurok mongol szolgálatba lépésével kapcsolatban: Brose 2005, Brose 2007.

¹⁶ Matsui 2004.

¹⁷ Kuroda 2009.

valóban távolsági, sőt transzkontinentális kereskedelmet folytassanak. Ennek szemléltetésére a számtalan példából kettőt hoznék fel az alábbiakban.

Az első a korszak legszélesebb körben ismert mongolokra vonatkozó európai forrása, Marco Polo beszámolója.¹⁸ A velencei Marco apja és nagybátyja, Niccolò és Maffeo Polo maguk is kereskedők voltak, akik Konstantinápolyból először az Arany Horda területére, majd onnan az ilkhanida Iránba, végül a Yuan-dinasztia (1271–1368) uralta Kína fővárosába, Hanbalikba (a mai Pekingbe) jutottak, miközben ékszerekkel kereskedtek.¹⁹ Az ő példájuk is jól igazolja, hogy a transzkontinentális kereskedelem kézzelfogható valóság volt a 13. század közepén Eurázsiaiban.²⁰

¹⁸ Marco Polo beszámolóját számtalan nyelvre lefordították és könyvtárnyi szakirodalom foglalkozott vele. A legteljesebb kommentált bibliográfia, amely a különböző forráskiadásokat és a másodlagos szakirodalmat is tartalmazza: Vogel 2013: 547–554.

¹⁹ Robert Sabatino Lopez foglalkozott részletesen azokkal a mongol kori európai forrásokkal, amelyek az európai (elsősorban itáliai) kereskedők Selyemúttal kapcsolatos tevékenységére vonatkoznak (Lopez 1943, 1952). Ő mutatott rá arra, hogy az első nagyobb mennyiségű kínai selyem szállítmány 1259-ben adatolható Itáliában, s az első angliai említése az árunak csak mintegy ötven évvel későbbre datálható. Lopez arra is felhívta figyelmet, hogy bár a velenceiek és a pisaiak is képviseltették magukat, a genovai kereskedők voltak legaktívabbak a mongol területeken. Szintén ő mutatta ki, hogy ugyan a nyersselyem ára Kínától Európáig megháromszorozódott, a magas költségek miatt azonban a haszon nem volt olyan nagy, hogy mindenkinek megérje belevágni a vállalkozásba, így általában csak a legtehetősebbek vetették ki a részüket a selyem kereskedelméből (Lopez 1952: 73–75).

²⁰ Az utóbbi időben Nicola Di Cosmo mutatott rá, hogy a Fekete-tenger vidéke volt az a „kerékagy” a korszakban, ami összekötötte a két nagy kereskedelmi rendszert: a Mediterráneumot és a Mongol Birodalom által ellenőrzött Selyemutat. Kimutatta, hogy az itáliai kereskedő városok más módon viszonyultak a Fekete-tenger vidékéhez, mint a távolabbi keleti területekhez: míg az előbbi térségben „kemény kereskedelmi jelenlétükkel” (hard commercial presence) számolhatunk, addig az utóbbi területeken csak „lágy kereskedelmi jelenlétük” (soft commercial presence) volt jellemző. Ennek oka az volt, hogy stratégiai céljaik (elsősorban a gabona utánpótlásuk biztosítása) nagyobb jelentőséggel bírtak számukra, mint a tisztán gazdasági megfontolások. Ennek következtében a távolsági kereskedelem elsősorban a magánkereskedők saját vállalkozásainak keretében zajlott és nem élvezte az államok támogatását. Di Cosmo véleménye szerint egyebek mellett ezek az okok is vezettek a távolsági kereskedelem összeomlásához a Selyemúton a mongol uralom felbomlása után (Di Cosmo 2005: 418; 2010: 100–106; 2013: 174–181, 186–187).

A másik példánk a 14. század első feléből való, Francesco Balducci Pegolotti (kb. 1290–1347)²¹ munkája, a *La Pratica della mercatura*, amit a szerző valamikor 1310 és 1340 között írt.²² Ez a kézikönyv olyan európai kereskedőknek készült, akik a Közel-Keleten, Közép- vagy Kelet-Ázsiában akartak kereskedni. A könyv részletes leírásokat tartalmaz a fontosabb kereskedelmi központokról, az utazás körülményeiről, az árakról és mértékegységekről. Ennek a könyvnek a megszületése önmagában bizonyítja azt, hogy habár a 14. század harmincas éveire a Mongol Birodalom egysége rég felbomlott, az utódállamok területén a transzkontinentális kereskedelem még virágzott.²³

Azonban a tárgyalt korszakban nemcsak a kereskedők által megtett útvonalak hossza változott lényegesen, hanem az általuk szállított áruk összetétele is. Míg korábban a távolsági kereskedelem áruai könnyen szállítható, ugyanakkor nagy értékkel bíró luxus javak voltak, addig a mongol korban a romlandó áruk, így az élelmiszerek is bekerültek a szállított portékák közé. Például a kínai taoista szerzetes, Chang Chun 長春 (eredeti nevén Qiu Chuji 丘處機, 1148–1227) – akit Dzsingisz kán magához hivatott, ezért 1220 és 1224 között szárazföldön elutazott Kínából Kelet-Iránba – 1221-ben járt az Altáj-hegység területén. Ezzel kapcsolatban feljegyezte, hogy a nyugati területek kereskedői (közép-ázsiai törökök vagy perzsák) lisztet és gabonát adtak el a mongoloknak fontonkénti 1,6 uncia ezüst árban (1 font = kb. 0,453 kilogramm, 1,6 uncia = kb. 45,35 gramm).²⁴ Ahogy Thomas Allsen rámutatott,

²¹ Pegolotti a firenzei Bardi bankház képviselője volt. 1315 és 1317 között Antwerpenben dolgozott, azután Londonban, majd 1324 és 1327 között Cipruson teljesített szolgálatot. Később szülőföldjén politikusként működött. Az általa betöltött magas pozícióknak köszönhetően jól informált volt a korabeli nemzetközi kereskedelemmel kapcsolatban. Nagy valószínűséggel ő maga sosem járt Kínában vagy más keleti országokban, viszont munkája megírásakor minden bizonnyal felhasználta az ott tevékenykedő kereskedők beszámolóit (Yule – Cordier 1914: 138–141).

²² Az eredeti szöveg kiadása: Evans 1936; a szöveg témánk szempontjából releváns részeinek angol fordítása: Yule – Cordier 1914: 146–159.

²³ A Mongol Birodalom felbomlására vonatkozó összefoglalás: Jackson 1978.

²⁴ Waley 1931: 71. Waley fordításában uncia helyett font szerepel. Később Thomas Allsen rámutatott, hogy Waley tévesen fordította fontnak ('pound') a kínai írásjegyet, ami valójában uncia ('ounce') jelölt (Allsen 1989: 93. 35. jegyzet). A modern kori viszonyokra vonatkozólag Owen Lattimore (1962: 481) amerikai kutató, a kínai–mongol kereskedelmi kapcsolatokkal összefüggésben 800 mérföldes távolságot állapított meg (Észak-Kína és a steppe viszonylatában), amelyen belül a tévéken szállított gabona kereskedelme még profitábilis lehetett a kínai kereskedőknek.

a jelenség megértéséhez számításba kell vennünk, hogy a hadjáratok zsákmányaiból hirtelen meggazdagodott mongol arisztokrácia nem akarta feladni steppei lakóhelyét, ugyanakkor az élelmiszerek terén is vágyott a letelepült civilizációk bőséges kínálatára, a frissen szerzett vagyon birtokában pedig ki tudta fizetni a mai szemmel irreálisan magasnak tűnő árat.²⁵ Ily módon, a különben súlyához viszonyítva alacsony értékű gabonafélék távolsági kereskedelme is jövedelmezővé vált. Később a mongolok új városokat hoztak létre a steppén (Qara Qorum, Saray, stb.), s ezek az új adminisztratív központok hamar jelentős településekké nőttek ki magukat, számottevő lakossággal, akiknek az ellátása nem volt megoldható a helyi erőforrásokból. Rashīd al-Dīn,²⁶ a mongol szolgálatban álló perzsa történétíró állítása szerint Qara Qorum ellátására napi 500 szekérnyi élelmet és italt kellett szállítani Észak-Kínából.²⁷ Mindezek mellett, ahogy azt a mongol postahálózattal kapcsolatba hozható régi ujjur dokumentumok is alátámasztják, a hatalmas méretű mongol seregek ellátásában is jelentős szerepet játszottak a kereskedők.²⁸

A mongol postahálózat és a kereskedők²⁹

Az így előállt ellátási nehézségek kezelése kapcsán kell megemlítenünk a Mongol Birodalom egyik legfontosabb intézményét: a postahálózatot (török

²⁵ Allsen 1989: 93–94.

²⁶ Rashīd al-Dīn zsidó családból származott és harminc éves kora körül tért át az iszlámra. Nagyjából ettől az időszaktól kezdve állt az ilkhánida uralkodók szolgálatában, először mint orvos, később mint állami tisztségviselő a legmagasabb méltóságokig emelkedett. Végül Abū Sa‘īd ilkhán (1316–1335) uralkodása alatt felségárulás vádjában bűnösnek találták és 1328-ban kivégezték. Fő műve a *Jāmi‘ al-Tavārīkh* a mongol kor és különösen a korabeli Irán történetének egyik legfontosabb forrása (Boyle 1971: 3–7).

²⁷ Boyle 1971: 62–63.

²⁸ A kereskedők és a mongol sereg kapcsolatára vonatkozóan a legérdekesebb az Orosz Tudományos Akadémia szentpétervári Keleti Kéziratok Intézetében őrzött SI 6544-es jelzetű kéziratban található négy dokumentum (a–d), amelyeknek egyik darabját alább bemutatom.

²⁹ Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a premodern államok esetében a postahálózat némileg eltérő jelentéssel bír, mint az újabb korokban. Modern kori utódaikkal ellentétben a premodern intézmények nem arra szolgáltak, hogy civilek magánlevelezését továbbítsák, hanem fő feladatuk abban állt, hogy az állam kommunikációját

yam, mongol *jam*). A mongolok hozták létre a modern kor előtti legnagyobb kiterjedésű postahálózatot, amely az egész birodalmat behálózta. Atā-Malik Juvainī³⁰ (1226–1283) így ír a posta felállításáról:

„Mikor a területeik kiterjedése ismét hatalmas és tágas lett, és fontos események történtek, lényegessé vált, hogy tudomást szerezzenek ellenségeik tevékenységéről és szintén szükségessé vált, hogy árukat szállítsanak nyugatról keletre és a Távol-Keletről nyugatra. Ezért a föld szelvényében és hosszában *yam*okat alapítottak, és intézkedtek minden *yam* fenntartásáról és kiadásairól.”³¹

Ahogy a forrásból is látszik, a hírek szállítása mellett a másik legfontosabb funkciója a *yam*nak az áruk szállítása volt és ebben a tekintetben különbözött a legtöbb elődjétől. A kínai forrásokban fennmaradt mongol glosszákból tudjuk, hogy három különböző típusú postát különböztettek meg: *morin jam* („lovas posta”), *narin jam* („titkos posta”) és *tergen jam* („kocsis posta”), amelyek közül az utóbbi jelölte a kereskedők számára fenntartott postaálla-

lehetővé tegyék és minden lehetséges módon (hírvivők, külföldi és belföldi követei, valamint más állami tisztségviselők szállítása, stb.) elősegítsék. A Mongol Birodalom esetében ezek a feladatok még kiegészültek a kereskedelem támogatásával is. A mongol birodalom postahálózatával kapcsolatban lásd Olbricht 1954, Silverstein 2007:141–164, Allsen 2010, Vér 2016. A postahálózat kutatástörténetével kapcsolatban: Vér 2013, 2016: 42–51.

³⁰ Juvainī *A világhódító története (Ta'rikh-i Jahān-Gushā)* című perzsa nyelvű munkája az egyik legfontosabb forrásunk a Mongol Birodalom korai történetéről. A szerző perzsa arisztokrata volt, akinek már édesapja és testvére is mongol szolgálatban állt. Juvainī maga is járt Qara Qorumban, később személyesen elkísérte Hölegüt (1256–1265), az Ilkhánida-dinasztia (1256–1335/1353) alapítóját az asszaszinok elleni hadjáratára. Bagdad 1258-as elfoglalása után helytartónak nevezték ki azokon a területeken, amelyek korábban az Abbászida kalifák uralma alatt álltak, azaz Bagdad, Alsó-Mezopotámia és Kuzisztán területére. Ezt a pozíciót egészen 1283-ban bekövetkezett haláláig megőrizte. Művét 1252 és 1260 között írta (Boyle 1958: xv–xxv, Barthold–Boyle 1965: 606).

³¹ „Again when the extent of their territories became broad and vast and important events fell out, it became essential to ascertain the activities of their enemies, and it was also necessary to transport goods from the West to the East and from the Far East to the West. Therefore throughout the length and breadth of the land they established *yams*, and made arrangements for the upkeep and expenses of each *yam*...” (Boyle 1958: 33).

másokat.³² A posta és azon belül is a *tergen ĵam* infrastruktúrájának méreteit jól érzékelteti, hogy a kínai források tanúsága szerint Kubiláj kán uralkodásának végén, csak a kínai területeken 1400 postaállomás volt, amelyekhez 5000 ló, 1400 ökör, 6700 öszvér, 4000 szekér, kb. 6000 csónak, több mint 200 kutya és 1150 bárány tartozott.³³

A mongol postahálózatra vonatkozó kelet-turkesztáni ujjur³⁴ és mongol dokumentumokban is megjelennek a kereskedők, még ha nem is gyakran és beazonosításuk sem mindig egyszerű. Mindkét itt bemutatandó rendelet – egy ujjur és egy mongol – borkereskedőkkel (*borĉi/borĉi*) kapcsolatos. Az első egy 1259 végére datálható ujjur rendelet (SI 6544/d), amely egy négy dokumentumból álló forráscsoport utolsó tagja.³⁵ A forráscsoport mindegyik dokumentuma lovakat rendel ki különböző állami szolgálatban eljáró személyek részére.³⁶

Transzkripció

- 1 kurumĉi ogul-nuĵ
- 2 koyn yĭl bĭry(e)g(i)rminĉ ay
- 3 bir otuz-ka bor-ĉi
- 4 salgar-ka bor targ(a)lĭ
- 5 balĭk-ta mĭngĭ bir
- 6 at ulag baĉak-a t(a)rkan
- 7 yĭz-intä bolmĭš taz
- 8 berip bir yarım
- 9 bakır kĭmĭš kupĉir
- 10 –iĵa tutzun

³² Olbricht 1954: 45. 100. jegyzet; Allsen 2009: 144.

³³ Rossabi 1994: 450.

³⁴ Az ujjur dokumentumokra vonatkozólag: Vér 2014b: 228–230.

³⁵ A dokumentumcsoport datálásával kapcsolatban lásd: Matsui 2014: 617–618.

³⁶ A dokumentumcsoportot az Orosz Tudományos Akadémia szentpétervári Keleti Kéziratok Intézetében őrzik. A négy dokumentum egymáshoz ragasztva maradt ránk. Az itt bemutatásra kerülő dokumentum teljes feldolgozása (átírás, fordítás, kommentár), a korábbi közlések és citációk felsorolásával: Vér 2016: 184–185. A mongol postahálózatra vonatkozó régi ujjur nyelvű dokumentumok teljességre törekvő kiadása előreláthatólag jövő év első felében jelenik meg a *Berliner Turfantexte* elnevezésű sorozat 43. köteteként, *Old Uyghur Documents concerning the Postal System of the Mongol Empire* cím alatt, jelen tanulmány szerzőjének gondozásában.

Fordítás

„¹Kurumči Herceg (parancsa): ²A Juh évének tizenegyedik hónapjának, ³huzsonegyedik napján. A bor-kereskedőnek, ⁴Salgarnak, hogy szétossza a bort, ⁵⁻⁶a városból egy hátas-postalovát, a Bačaka tarkan ⁷századába tartozó Bolmiš Taz ⁸⁻¹⁰adjon, (ezt) a *kupčir*(-adó) másfél *bakır* [kb. 6 gramm] ezüstjeként számolják el.”

A rendeletet kiadó herceg (*ogul*)³⁷ neve vélhetően az eltörökösített formája a mongol Qurumši alaknak, ami annyit jelent, hogy 'horezmi'.³⁸ A herceg Ögödej nagykán ötödik fiának Qadannak a hatodik fiával azonosítható.³⁹ A rendelet kiadójának személye mutatja, hogy a lokális adminisztráció felsőbb szintjén keletkezett a dokumentum, az ehhez kapcsolódó másik három dokumentum (SI 6544/a-c) pedig arra utal,⁴⁰ hogy a bor szétosztása a mongol hadsereggel kapcsolatban történik.⁴¹ A század (*yüz*)⁴² ez esetben nagy valószínűséggel nem katonai, hanem adózási egységet jelent, ugyanis a mongolok a nomád seregek hagyományos decimális rendszerét az adóztatás alapegységeivé is tették.⁴³

³⁷ Az *ogul* eredeti jelentése 'leszármazott, gyermek' a nem megjelelölése nélkül, mégis általában 'fiúgyermek' értelemben használták, többesszámban jelenthetett 'fiú- és lánygyermek'-et is (Clauson 1972: 83–84). A szó mongol kori 'dzsingiszida herceg' értelemben való fordításával kapcsolatban lásd: Doerfer 1965: 81–82, No. 502.

³⁸ Boyle 1975: 42, Rybatzki 2006: 525–526.

³⁹ Vö. Boyle 1971: 28.

⁴⁰ Az SI 6544/a jelzetű dokumentum arról rendelkezik, hogy ugyancsak Bolmiš Taz adjon egy lovat két embernek, akik a sereg előőrsétől (*önjtün čärig*) érkeztek. A nyár végén halt meg a Song-dinasztia (960–1279) elleni hadjárata során Möngke nagykán (1209–1259), s a dokumentum keletkezése idején két öccse, Ariq Böke (megh. 1266) – aki a szintén ebbe a dokumentumcsoportba tartozó SI 6544/c jelzetű rendelet kiadója volt – és Kubiláj (1215–1294) is arra készült, hogy önmagát kiáltsa ki a birodalom urává, amit a következő évben mindketten meg is tettek, s ez természetesen polgárháborúhoz vezetett. A főszövegben bemutatásra kerülő rendelet keletkezési idején (1259 tizenegyedik holdhónapja) tehát interregnum állapot volt a turfáni térségben, ahonnan a dokumentum előkerült, amikor a két fél jó eséllyel seregeket gyűjtött a közelgő összecsapáshoz.

⁴¹ Mind a négy dokumentum angol nyelvű fordítása kommentárral ellátva: Vér 2016: 179–188 (PO21–24).

⁴² Az ötörök szó eredeti jelentése 'száz' (Clauson 1972: 983).

⁴³ A nomád seregek decimális szervezetére vonatkozólag lásd: Atwood 2004: 139–140.

A másik bemutatásra kerülő dokumentum (TM 214) mongol nyelven íródott, vélhetően 1331-ben:⁴⁴

Transzkripció

1. qan-u jarliγ-ʿiʿ[ya]r
2. berketemür üge manu
3. ʿiʿduq qut čings(a)ng-a quba
4. [y]iučing bai q(a)y-a sočing
5. [a]ʿkʿiten noyadta ʿan-e sevinč
6. buq-a borči nasu bor [ara]ki-
7. –yi qadaylaǰu yabuqu-yin tula
8. industan äkiten ilčin-e
9. abču oǰqu bor araki-yi
10. qadʿaʿǰlaǰu kiyče asaraǰu
11. yabutuyai industan ʿakʿiʿte[n]
12. ilčin oǰqu-tur bor araki-
13. luy-a qamtu ǰurban ulatu
14. oǰtuyai kemen ništu belge
15. bičig ögbei qonin ǰil
16. arban sar-a-yin naiman qaʿuʿčiʿnʿa
17. bolad-a бүкүй-түр ʿbʿičibei

Fordítás

„¹A kán rendeletéből! ²Ezek a mi, Berke Temür szavaink [tkp. rendeletünk]:
³⁻⁵az elöljáróknak, akiket čingsang⁴⁵ iduq qut, Quba yiučing⁴⁶ (és) Bay Qay-a
 sočing⁴⁷ vezet. Ez a Sevinč ⁶⁻⁷Buqa borkereskedő [borči] el fog menni, hogy

⁴⁴ A dokumentumot a berlini Staatsbibliothek keleti gyűjteményében őrzik. A rendelet német nyelvű standard kiadása: Cerensodnom – Taube 1993: 179–180 (No. 73). A dokumentum angol nyelvű kiadása, a korábbi olvasatok, közlések és citációk felsorolásával: Vér 2016: 263–266 (Mong02).

⁴⁵ A *čingsan* méltóságnév a kínai *chengxiang* 丞相 'kancellár, első miniszter' mongol átírása (Doerfer 1963: 310–312, Nr. 184, Farquhar 1990: 170, 368, 539).

⁴⁶ A *yiučing* méltóságnév a kínai *youcheng* 右丞 mongol átírása. A szakirodalomban különböző interpretációi léteznek: 'chin. Beamter der 4. Rangstufe' (Doerfer 1963: 554–555, Nr. 407), 'Staatssekretär zur Rechten' (Franke 1968: 10), 'Senior Vice Councillor' (Farquhar 1990: 171, 368, 588).

⁴⁷ A *sočing* méltóságnév a kínai *zuocheng* 左丞 mongol átírása. A szakirodalomban különböző interpretációi léteznek: 'Beamten 5. Grades der chin. Hierarchie' (Doerfer

biztonságba helyezze az idei borított [tkp. termést], az Industan által vezetett követek, 9-10összegeűjtvén (a termést) a borított biztonságba helyezik, (és) a száraz élelemről gondoskodnak 11-13(és) mennek. Az Industan által vezetett követek a borítással való útjukra három postalóval menjenek [tkp. három postalóval adjanak nekik]. 14-15Ezt mondván (egy) pecsétes menlevelet adtunk (ki). 15-17A Juh évében, a tizedig hónapban, a fogyó hold nyolcadik napján írtuk ezt, miközben Boladban tartózkodtunk.”

A forma és a tartalom is azt mutatja, hogy ezt a dokumentumot a kelet-turkesztáni adminisztráció legmagasabb szintjén bocsájtották ki.⁴⁸ Ugyancsak jól látszik, hogy a rendeletet a terület vezetői (*čingsang, yiučing, sočing*) által irányított (feltehetően a postahálózaton belül szolgálatot teljesítő) előjáróknak címezték, s a célja az volt, hogy az Industan által vezetett követeket (*elči*) postalóval (*ulay*) lássák el. A szöveg alapján úgy tűnik, hogy Industan egy bizonyos Sevinč Buqa nevű borkereskedő (*borči*) megbízottjaként tevékenykedett.

Sajnos a dokumentumokból nem lehet messzemenő következtetéseket levonni az állam és a kereskedők viszonyának természetével kapcsolatban, annyi azonban mindenképpen megállapítható, hogy a kereskedők bizonyos esetben állami szolgálatban álltak, illetve állami feladatokat is elláttak. Szolgálataikért cserébe, mindkét esetben élvezhették a birodalmi postaszolgálat által biztosított infrastruktúra előnyeit, s talán nem alap nélkül feltételezhető, hogy ezt minden bizonnyal ki is használták és hivatalos feladataikon túl saját üzleteiket is intézték szolgálati útjaik során.⁴⁹ Az a tény pedig, hogy mindkettő kereskedő történetesen borkereskedő (*borči*) volt, nem meglepő, hiszen Turfán vidéke a mongol korban az egyik legjobb és leghíresebb bortermelő vidék volt a Mongol Birodalomban.⁵⁰

1967: 215–216, Nr. 1201), ‘Staatssekretär zur Linken’ (Franke 1968: 10), ‘Junior Vice Councillor’ (Farquhar 1990: 171, 368, 582).

⁴⁸ A mongol dokumentumok formai sajátosságaival kapcsolatban lásd: Weiers 1967: 13–14; Cerensodnom – Taube 1993: 165–167, Biran 2008: 386–389. Általánosságban elmondható, hogy az adminisztráció helyi és regionális szintjén általában a régi ujjurt használták, míg a felsőbb szinteken a mongolt.

⁴⁹ Szemléletes újkori példáját adja annak, hogyan fordították a kínai tisztségviselők saját gazdasági hasznukra a státuszukból fakadó kiváltságait a mongolok lakta területeken: Rockhill 1891: 52–53.

⁵⁰ A turfáni szőlő- és borkultúráról lásd: Liu 2005, Vér 2017.

Az *ortok* kereskedők és a régi ujjur dokumentumok

Azonban nem minden kereskedőnek volt hozzáférése a postahálózathoz. Erre csak a kiváltságokat élvező ún. *ortok* kereskedőknek volt jogosultsága. A szó az ótörök 'partner' jelentésű *ortok~ortuk* szóból ered, s már korán megjelenik a mongolban *ortoy~ortoq* alakban. A mongol kori kínai forrásokban *wotuo* 斡脫 formában, míg a korabeli perzsa forrásokban *ūrtāq* alakban jelenik meg.⁵¹ Mongol kori jelentéstartalmát a latin *socius* ('társ, üzlettárs') kifejezéssel adják meg a *Codex Cumanicus*-ban,⁵² egy a Yuan-kori Kínában készült szótár pedig a következő jelentést tünteti fel: „[annak a gyakorlatnak] az elnevezése, [aminek során] a kereskedelemre használt kormányzati forrásokat tőkeként osztják fel, hogy kamathoz jussanak.”⁵³

Ahogy arra a fentiekben utaltunk, a mongol uralkodók és az arisztokrácia, akárcsak a korábbi nomád birodalmak elitjei, hódításuk legkorábbi szakaszától kezdve szoros kapcsolatot áptak a külföldi, elsősorban középszerű muszlim és ujjur kereskedőkkel. A mongolok esetében ezek a kapcsolatok hamar intézményesültek, s a kiváltságos kereskedők érdekvédelmi szövetségekbe, ún. *ortok*-okba tömörültek. Az együttműködés részeként a mongol előkelők tőkét biztosítottak a kereskedőknek, akik azt a haszon egy részének fejében a piacon megforgatták. A kereskedelem mellett az *ortok* kereskedők adóbérléssel és uzsorázással is foglalkoztak, s Ögödej (1229–1241) és Güjük (1246–1248) nagykanok uralkodása alatt olyan befolyásra

⁵¹ Nadeljaev 1969: 371, Clauson 1972: 205, Allsen 1989: 85, Endicott-West 1989: 129–133.

⁵² Kuun 1981: 114. A *Codex Cumanicus*, avagy kun kódex nemcsak a 13–14. századi kelet-európai latin keresztény térítés fontos forrása, de a leghosszabb középkorban lejegyzett latin betűs török szöveget is ez tartalmazza. A mű két részből áll: első fele az ún. *Tolmácsok könyve* egy latin–kun (kipcsak török)–perzsa szótárát és nyelvtani paradigmákat tartalmaz, míg második felének az ún. *Térítőők könyvének* a tartalma jóval vegyesebb: a térítéshez használt szövegek mellett versek, találós kérdések és kun–német, valamint latin–kun szövszedetek is találhatók benne. A forrás 1880-as Kuun Géza általi kiadása óta könyvtárnyi szakirodalom foglalkozott a *Codex Cumanicussal*. A kódex teljes kutatástörténetének legfrissebb bibliográfiáját Valery Stojanow (2005) állította össze. Magyar nyelven legújabban a kutatástörténetet és a történeti kontextust is tárgyalja: Kovács – Göncöl 2014.

⁵³ Idézi Endicott-West (1989: 130): „the name for [the practice whereby] government funds used for trade were distributed as capital to earn interest”.

tettek szert, hogy működésük (amelynek elsődleges célja saját profitjuk maximalizálása volt) komolyan veszélyeztette a birodalom gazdasági stabilitását.⁵⁴ A fent említettek mellett ezek a kereskedők luxus javakkal is ellátták a mongol előkelőket.⁵⁵ Jóllehet a rendszer kedvezményezettjei voltak, posta használatuk a 13. század közepére olyan méreteket öltött, hogy Möngke (1253), majd Kubiláj (1263, 1272) nagykán is szigorította hozzáférésük feltételeit. Ezeknek a szigorításoknak a keretében be kellett szolgáltatni a korábbi uralkodók által kibocsájtott *paizakat*,⁵⁶ illetve maximalizálták az egy kereskedő által használható állatok számát, valamint kötelezték őket állataik átadására, ha hírvívővel találkoztak útjuk során.⁵⁷

Az *ortok* kereskedők hátterével kapcsolatban elmondható, hogy nem mongolok voltak, ugyanakkor – ellentétben azzal, ahogyan azt korábban gondoltuk – nem is kizárólag közép-ázsiai muszlim kereskedők voltak. Buddhista ujugrok, kínaiak, indiaiak vagy éppen európaiak is elérhették ezt státuszt.⁵⁸ Utóbbira a legközismertebb példát a fentebb már említett Polo testvérek Niccolò és Maffeo – Marco apja és nagybátyja – szolgáltatják.

Ezen a ponton kell néhány szót szólnunk az *ortok* kereskedők mögött álló szervezetekről. Társulásaik (ótörök: *ortoklug*) általában (de nem feltétlenül) vérségi, esetleg házasságokkal megerősített rokoni kapcsolatokon nyugodtak. Mindazonáltal a forrásainkban *ortok*ként megjelenő személyek sokszor vagy a fejei voltak egy-egy ilyen társulásnak, vagy pedig csak a szövetség egy-egy képviselőjét nevezték így, ugyanis ezek az erős gazdasági-politikai szövetségek rengeteg klienst alkalmaztak. Fontos továbbá megjegyezni, hogy az *ortok* státuszt nem csak kereskedők érhatték el. Ezt a privilegiált

⁵⁴ Allsen 1989: 94–105.

⁵⁵ A luxus javak beszerzéséről, a nemzetközi kereskedelem ellenőrzéséről a Yuan-dinasztia uralta Kínában és az *ortok* kereskedők szerepéről mindebben, lásd Yokkai-chi 2006.

⁵⁶ A *paiza* (kínai *paizi* 牌子, perzsa: *pāiza*, mongol: *gerege*) egy fából, vasból, ezüsből vagy aranyból készült téglalap alakú, esetleg kerek táblácska volt, amin különböző állatok képe, illetve egy formalizált szöveg szerepelt. A *paiza*-k bizonyos fajtái a birodalmi postahálózathoz való hozzáférést biztosították a tulajdonosuknak. A *paiza*-kra vonatkozó írott és régészeti forrásokat feldolgozta: Dang 2001, 2003. A magyar 'bárca' szavunk is a *paizara* megy vissza, vö. Róna-Tas – Berta – Károly 2011: 99.

⁵⁷ Atwood 2004: 429–430.

⁵⁸ Moriyasu 2002: 164.

pozíciót az arisztokráciával szoros kapcsolatot ápoló egyéb foglalkozást űző személyek is elérhették, így orvosok, nevelők, vallási vezetők, stb.

Végezetül azokra a régi ujjur dokumentumokra szeretném felhívni a figyelmet,⁵⁹ amelyek kapcsolatba hozhatók a mongol kori *ortok* kereskedőkkel.⁶⁰ Előjáróban meg kell jegyezni, hogy ezek pontos száma jelenleg nem állapítható meg. Ennek a sajátosságának az okai a következőkben összegezhetők. Alapvetően két csoportra oszthatók a kutatás számára érdekes dokumentumok. Az egyszerűbb eset, amikor a szövegben közvetlenül megjelennek az *ortok* kereskedők vagy egy *ortok* társulás (*ortoklug*). A mongol korra datálható, régi ujjur dokumentumok közül jelenleg kilenc olyanról tudunk, amelyek ebbe a csoportba sorolhatók. A másik (minden bizonnyal jóval nagyobb) halmazba azok a dokumentumok, illetve dokumentumcsoportok tartoznak, amelyek a tartalmuk vagy a bennük szereplő személyek alapján köthetők az előbbi halmazhoz, s így az *ortok* kereskedőkhöz. Például a 34 soros, mind ez ideig publikálatlan *U 9369 jelzetű dokumentumban többször is megjelenik az *ortok* kifejezés. Ebben a dokumentumban szereplő több személynév is megegyezik a már számos alkalommal publikált U 5245-ös jelzetű dokumentumban szereplő személynevekkel.⁶¹ Bár a két dokumentum közötti kapcsolat még nem minden kétséget kizáróan bizonyított, de mindkét dokumentum szőlőskertekkel foglalkozik (*borluk*), mindkettő a mongol korszakra datálható és mindkettőt Kočoban találták. Továbbá az U 5245-ös dokumentumban (*bitig*) emberek egy olyan csoportját említik

⁵⁹ Mivel a szóba jöhető források filológiai elemzése még folyamatban van, ehelyütt csak a korpusz bemutatására és a főbb kérdések megfogalmazására szorítkozom. Az anyag részletekbe menő elemzése és egyéb forráscsoportokkal való összevetése egy későbbi tudományos közlemény részét fogja képezni.

⁶⁰ Az *ortok* kereskedőkre vonatkozó régi ujjur anyagokkal legutóbb Moriyasu Takao foglalkozott két japán nyelvű cikkében (Moriyasu 1997a, 1997b), amiknek a feldolgozásában nyújtott segítségét ezúton is szeretném megköszönni Isahaya Yoichi kollégámnak. Moriyasu megállapítja, hogy legkésőbb a 10. századtól adatolhatók az ujjur *ortokok*. Az *ortok* partnerség eredetileg nem egy szövetséget jelölt, hanem egy két személy között létrejött szerződéses viszonyt, s ennek a partneri kapcsolatnak az eredetét a szogdokra vezeti vissza Moriyasu. Véleménye szerint nem a közép-ázsiai muszlim törököktől, hanem a buddhista ujjur kereskedőktől került át a mongolba a kifejezés.

⁶¹ A publikációkra vonatkozó adatok megtalálhatóak: Raschmann 2007: 76.

(*el bodun*), akik valamilyen üzleti tranzakcióban érdekeltek, ez talán egy *ortok* társulásra utalhat. Ily módon elképzelhető, hogy ez a dokumentum is az *ortokok*hoz köthető. Ezenfelül, az U 5245-ös kézirat beletartozik az ún. Turi- és Kayımtu dokumentumcsoportokba is.⁶² Az előbbi hat, az utóbbi 15 dokumentumot tartalmaz. Ahogy mindebből is látszik, nagy valószínűséggel jóval több régi ujjur dokumentum lehet releváns az *ortok* kereskedők vizsgálatával kapcsolatban, mint az elsőre látszik.⁶³ Az alábbiakban azokat a már publikált és még nem publikált dokumentumokat ismertetem, amelyek minden kétséget kizáróan köthetők az *ortok* kereskedőkhöz.

A már publikált régi ujjur dokumentumok közül hármat a Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémián működő Turfán-kutatócsoportban (*Turfanforschung*) őriznek.⁶⁴ Az U 3907 egy gyümölcsöskerttel átellenben fekvő földterület cseréjéről szóló szerződés. Az U 5234-es dokumentum egy föld adás-vételi szerződése, míg az U 5266-os dokumentum egy rubint kölcsönzéséről szóló szerződés. A szentpétervári gyűjteményben egy végrendelet (Kle-Rob. 9), a Turfáni Múzeumban (Kína) pedig egy *ortok* tagokat gabona befizetésére kötelező rendelet (K 7719) tartozik ebbe a csoportba.

Mind a négy eddig nem publikált dokumentum az ún. Arat-hagyatékba tartozik.⁶⁵ Az *U 9298-as kézirat két dokumentumot tartalmaz, amiket ugyanarra a papírra jegyeztek le. A lista különböző szervezeteket, köztük egy *ortok* társulást sorol fel, amelyekhez különböző méretű földterületeket rendel. A *U 9361-es dokumentum egy lista formátumú feljegyzés, ami egy követség felszereléséhez szükséges javakat sorolja fel, s így módon egyszerre köthető a postahálózathoz és az *ortok* kereskedőkhöz. A fentebb már említett

⁶² Raschmann 2007: 77.

⁶³ Sőt Moriyasu két egy cikkében (2002) két dokumentumcsoportot vizsgálva, egy *ortok* társulás tevékenységét rekonstruálja annak ellenére, hogy *ortokot* vagy *ortoklugot* egyik dokumentum sem említ *expressis verbis*.

⁶⁴ Ezek részletes leírását közli: Raschmann 2007.

⁶⁵ Reşid Rahmeti Arat Berlinben tanult és dolgozott, s a két világháború között behatóan tanulmányozta az itt található Turfánból származó gyűjtemény régi ujjur anyagát. Számos kézitról fotót csináltatott, ezeket még a háború kitörése előtt magával vitte, amikor visszaköltözött Törökországba. A háború folyamán sajnálatos módon számos irat megsemmisült vagy eltűnt, így ezekről ma egyedül ezek a fotók tanúskodnak, amelyek ma Arat tanítványának, Osman Fikri Sertkayanak a tulajdonát képezik. Az itt említett dokumentumok leírását lásd: Raschmann – Sertkaya 2016.

*U 9369 egy szőlőskertek tulajdonosait felsoroló lista, míg az *U 9370-es dokumentum egy kiadásokat felsoroló lista.

Összefoglalásképpen a következő megállapításokat tehetjük a Selyemút mongol kori történetével kapcsolatban: 1) bár rövidtávon a mongol hódítás okozta pusztítások nagy valószínűséggel ártottak a kereskedelemnek, közép- és hosszútávon az egységes birodalmi keretek (egységes mértékegységek és pénzrendszer, stb.) fellendítették a Selyemút forgalmát. 2) Mindezek lehetővé tették a valódi távolsági kereskedelem és az erre specializálódott kereskedők megjelenését. 3) A könnyen szállítható luxus javak mellett a tömegtermékek (pl.: élelmiszerek) is a távolsági kereskedelem áruivá váltak. 4) Kialakult egy privilegizált réteg, az ún. *ortok* kereskedők, akik a mongol arisztokrácia üzleti partnerei voltak, s ennek kapcsán jelentős gazdasági és politikai befolyásra tettek szert. 5) A Mongol Birodalom postahálózatának egyik alapvető feladata volt a kereskedők számára az infrastruktúra biztosítása, jelentősen csökkentve az ehhez hozzáférő kereskedők költségeit (szállítás, védelem, stb.). 6) A narratív források mellett a postahálózaton belül keletkezett dokumentumok is megerősítik, hogy (a feltehetően állami feladatokat is ellátó) magánkereskedők jogosultak voltak a postahálózat használatára.

Az *ortok* kereskedőkre vonatkozó régi ujjur dokumentumokkal kapcsolatban elmondható, hogy a legtöbb elbeszélő forrással ellentétben bepillantást engednek ezeknek a kereskedőknek az üzleti gyakorlatába és mindennapjaiba. Láthatóvá teszik, hogy milyen szerződéseket kötöttek és milyen típusú üzleti tevékenységekben vettek részt. Jól látszik például, hogy részt vettek a drágakő-kereskedelemben, de a kereskedelem mellett az *ortokok*nak voltak érdekeltségeik a mezőgazdaságban is. A szőlőskertek és a borkereskedelemmel kapcsolatos adatok koránt sem meglepőek, hiszen a mongol korban a turfáni ujjurok bora a birodalom egyik legjobb borának számított. Ugyanakkor árulkodó, hogy az uralkodó réteg által privilegizált *ortokok* a térség egyik legfontosabb üzletágában voltak érdekelték. Mivel a turfáni bort számos helyre szállították, a borkereskedelemben való érdekeltségük arra utal, hogy a turfáni ujjur *ortokok* aktív résztvevői voltak a nemzetközi kereskedelemnek is. Külön érdekes az *U 9361-es dokumentum, amely az *ortokok*at közvetlen módon köti össze a birodalom egyik legfontosabb intézményével, a postahálózattal. Ennek a dokumentumnak a fényében úgy tűnik, a jövőben érdemes lesz újra görcső alá venni a mongol postahálózattal összefüggésbe hozható csaknem 20 listát is.

Bibliográfia

- Abu-Lughod, Janet 1989. *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.
- Allsen, Thomas T. 1983. „The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century.” In: Morris Rossabi (ed.) *China Among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 243–280.
- Allsen, Thomas T. 1989. „Mongol Princes and Their Merchant Partners.” *Asia Major (Third Series)* 2: 83–126.
- Allsen, Thomas T. 1993. „Maḥmūd Yalavač, Mas‘ūd Beg, ‘Alī Beg, Safāliq; Bujir.” In: Igor de Rachewiltz et al. (eds.) *In the Service of the Khan. Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 122–135.
- Allsen, Thomas T. 2009. „Mongols as vectors for cultural transmission.” In: Nicola di Cosmo – Allen J. Frank – Peter B. Golden (eds.) *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 135–154.
- Allsen, Thomas T. 2010. „Imperial Posts, West, East and North: a Review Article.” *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 17: 237–276.
- Arat, Reşit Rahmeti 1964. „Der Herrschertitel *Iduq-qut*.” *Ural-Altaische Jahrbücher* 35: 150–157.
- Arat, Reşit Rahmeti 1986. „Iduk Kut ünvanı hakkında.” *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24-25: 23–33.
- Atwood, Christopher P. 2004. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Bloomington: Facts on File Inc.
- Barthold, Wilhelm – Boyle, John Andrew 1965. „*Djuwaynī*.” In: Bernard Lewis et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume II*. Leiden–London: Brill, 606–607.
- Beckwith, Cristopher I. 2009. *Empires of the Silk Road. A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Biran, Michal 2004. „The Mongol Transformation: from the Steppe to Eurasian Empire.” In: Johann P. Arnason – Björn Wittrock (eds.) *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries. Crystallizations, Divergences, Renaissances*. Leiden – Boston: Brill, 339–361.
- Biran, Michal 2008. „Diplomacy and chancellery practices in the Chagataid Khanate: some preliminary remarks.” *Oriente Moderno (Nuova serie)* 88: 369–393.
- Boyle, John Andrew (trans.) 1958. *The History of the World-Conqueror by ‘Ala-ad Din ‘Ata-Malik Juvaini*. Manchester: Manchester University Press.
- Boyle, John Andrew (trans.) 1971. *The Successors of Genghis Khan*. New York – London: Columbia University Press.
- Brose, Michael C. 2002. „Central Asians in Mongol China: Experiencing the ‘Other’ from Two Perspectives.” *Medieval History Journal* 5: 267–289.

- Brose, Michael C. 2005. „Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China.” *T'oung Pao* 91: 396–435.
- Brose, Michael C. 2007. *Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire*. [Center for East Asian Studies] Washington: Western Washington University.
- Brose, Michael C. 2017. „Qipchak Networks of Power in Mongol China.” In: Morris Rossabi (ed.) *How Mongolia Matters: War, Law, and Society*. Leiden – Boston: Brill, 69–86.
- Cerensodnom, Dalatai – Taube, Manfred 1993. *Die Mongolica der Berliner Turfan-sammlung*. [Berliner Turfantexte 16.] Berlin: Akademie Verlag.
- Clauson, Gerard 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Christian, David 2000. „Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History.” *Journal of World History* 11/1: 1–26.
- Czeglédy Károly 1984. „The Foundation of the Turfan Uyghur Kingdom.” In: Ligeti Lajos (ed.) *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma De Kőrös. Vol. I*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 159–164.
- Dang, Baohai 2001. „The Paizi of the Mongol Empire.” *Zentralasiatische Studien* 31: 31–62.
- Dang, Baohai 2003. „The Paizi of the Mongol Empire (Continued).” *Zentralasiatische Studien* 32: 7–10.
- de la Vaissière, Étienne 2014. „Trans-Asian trade, or the Silk Road deconstructed (antiquity, middle ages).” In: Larry Neal – Jeffrey G. Williamson (eds.) *The Cambridge History of Capitalism. Volume I. The Rise of Capitalism: From Ancient Origins to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 101–124.
- Di Cosmo, Nicola 1994. „Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History.” *The Journal of Asian Studies* 53/4: 1092–1126.
- Di Cosmo, Nicola 2005. „Mongols and Merchants on the Black Sea Frontier in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Convergences and Conflicts.” In: Reuven Amitai – Michal Biran (eds.) *Turco-Mongol Nomads and Sedentary Societies*. Leiden: Brill, 391–424.
- Di Cosmo, Nicola 2010. „Black Sea Emporia and the Mongol Empire: A Reassessment of the Pax Mongolica.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53/1-2: 83–108.
- Di Cosmo, Nicola 2013. „Connecting Maritime and Continental History: The Black Sea Region at the Time of the Mongol Empire.” In: Peter N. Miller (ed.) *The Sea: Thalassography and Historiography*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 174–197.
- Di Cosmo, Nicola 2014. „A note on the formation of the “Silk Road” as long-distance exchange network.” In: Mehmet Bulut (ed.) *ReSilkroad*. Istanbul: Istanbul Sabahattin Zaim University, 17–26.
- Doerfer, Gerhard 1963. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Doerfer, Gerhard 1965. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

- Doerfer, Gerhard 1967. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen III*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Drompp, Michael 2005. *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire. A Documentary History*. Leiden – Boston: Brill.
- Endicott-West, Elizabeth 1989. „Merchant Associations in Yüan China: The Ortok.” *Asia Major (Third Series)* 2: 127–153.
- Evans, Allan (ed.) 1936. *Francesco Balducci Pegolotti: La pratica della marcatura*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America.
- Farquhar, David M. 1990. *The Government of China under Mongolian Rule: A Reference Guide*. Stuttgart: Steiner.
- Felföldi Szabolcs 2009. „Egy új szemléletű Selyemút-történet alapvonalaihoz.” *Ókor* 8/2: 29–35.
- Franke, Herbert 1966. „Sino-Western Contacts under the Mongol Empire.” *Journal of the Royal Asiatic Society (Hong Kong Branch)* 6: 49–72.
- Franke, Herbert 1968. „Ein weiteres mongolisches Reisbegleitschreiben aus Čayatai (14. Jh.).” *Zentralasiatische Studien* 2: 7–14.
- Honeychurch, William 2015. „From Steppe Roads to Silk Roads. Inner Asian Nomads and Early Interregional Exchange.” In: Reuven Amitai – Michal Biran (eds.) *Nomads as Agents of Cultural Change. The Mongols and Their Eurasian Predecessors*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 50–87.
- Jackson, Peter 1978. „The Dissolution of the Mongol Empire.” *Central Asiatic Journal* 22: 186–244.
- Kara György 1996. „Aramaic Scripts for Altaic Languages.” In: Peter T. Daniels – William Bright (eds.) *The World’s Writing Systems*. New York – Oxford: Oxford University Press, 536–558.
- Khazanov, Anatoly M. 1994². *Nomads and the Outside World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Kim, Hodong 2009. „The Unity of the Mongol Empire and Continental Exchanges over Eurasia.” *Journal of Central Eurasian Studies* 1: 15–42.
- Kovács Szilvia – Göncöl Csaba 2014. „Latin kereszténység a török népeknél. Szemelvények a Codex Cumanicusból.” In: Biacsi Mónika – Ivanics Mária (szerk.): *A török népek vallásai. Filológiai tanulmányok a török vallásos szövegek köréből*. [Altajisztikai tankönyvtár 4.] Szeged: SZTE, Altajisztikai Tanszék, 188–210.
- Kuroda, Akinobu 2009. „The Eurasian silver century, 1276–1359: commensurability and multiplicity.” *Journal of Global History* 4/2: 245–269.
- Kuun Géza (szerk.) 1981. *Codex Cumanicus*. Budapest: Akadémiai Kiadó. [Az 1880-as kiadás reprintje.]
- Lattimore, Owen 1962. „The frontier in history.” In: Lattimore, Owen (ed.) *Studies in Frontier History. Collected Papers 1928–1958*. London – New York – Toronto: Oxford University Press, 469–491.
- Ligeti Lajos (ford.) 2004². *A mongolok titkos története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Liu, Xinru 2005. „Viticulture and Viniculture in the Turfan Region.” *The Silk Road* 3/1: 23–27.

- Lopez, Robert Sabatton 1943. „European Merchants in the Medieval Indies: The Evidence of Commercial Documents.” *The Journal of Economic History* 3/2: 164–184.
- Lopez, Robert Sabatton 1952. „China Silk in Europe in the Yuan Period.” *Journal of the American Oriental Society* 72/2: 72–76.
- Morgan, David 2007². *The Mongols*. Malden – Oxford: Blackwell Publishing.
- Matsui, Dai 2004. „Unification of Weights and Measures by the Mongol Empire as seen in the Uigur and Mongol Documents.” In: Desmond Durkin-Meisterernst et al. (eds.) *Turfan Revisited: the first century of research into the arts and cultures of the Silk Road*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 197–202.
- Matsui, Dai 2014. „Dating of the Old Uigur Administrative Orders from Turfan.” In: Özkan, Mustafa – Doğan, Enfel (eds.) *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (30 Eylül – 04 Ekim 2013 – İstanbul) bildiri kitabı Vol. IV*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 611–633.
- May, Timothy 2007. *The Mongol Art of War. Chinggis Khan and the Mongol Military System*. Yardley: Westholme Publishing.
- Moriyasu, Takao 森安 孝夫 1997a. „Orutoku to Uiguru shōnin オルトク(幹脱)とウイグル商人 [Ortoq és az ujjur kereskedők].” In: Moriyasu Takao (ed.) *Kinsei kindai Chūgoku oyobi shūhen chiiki ni okeru shominzoku no idō to chiiki kaihatsu (Heisei 7-8 nendo kagaku kenkyūhi hojokin. Kiban kenkyū B2. Kenkyū seika hōkokusho 近世・近代中国および周辺地域における諸民族の移動と地域開発)* (平成 7・8年度科学研究費補助金 —— 基盤研究B2 —— 研究成果報告書). Toyonaka: Faculty of Letters of Osaka University, 1–48.
- Moriyasu, Takao 森安 孝夫 1997b. „Shirukurōdo no Uiguru shōnin. Sogudo shōnin to Orutoku shōnin no aida シルクロードのウイグル商人 —— ソグド商人とオルトク商人のあいだ [Az ujjur kereskedők a Selyemúton. A szogd kereskedőktől az ortok kereskedőkig].” In: Sugiyama Masaaki 榊山 紘一 (ed.) *Iwanami kōza sekai rekishi 11 Chūō Yūrashia no tōgō 9-16 seiki 岩波講座世界歴史 11 中央ユーラシアの統合—9–16世紀*. Tōkyō: Iwanami Shoten, 93–119.
- Moriyasu, Takao 2002. „On the Uighur Buddhist Society at Čiqtim in Turfan during the Mongol Period.” In: Mehmet Ölmez – Simone-Christiane Raschmann (eds.) *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme anlässlich seines 60. Geburtstags*. İstanbul – Berlin: Şafak Matbaacılık, 153–177.
- Moriyasu, Takao 2004. „From Silk, Cotton and Copper Coin to Silver. Transition of the Currency Used by the Uighurs during the Period from the 8th to the 14th Centuries.” In: Desmond Durkin-Meisterernst et al. (eds.) *Turfan Revisited: the first century of research into the arts and cultures of the Silk Road*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 228–239.
- Nadeljaev, Vladimir M. [Наделяев, Владимир М.] et al. (red.) 1969. *Древнетюркский словарь*. Ленинград: Издательство Наука Ленинградское Отделение.
- Olbricht, Peter 1954. *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Pinks, Elisabeth 1968. *Die Uiguren von Kan-chou in der frühen Sung-Zeit (960–1028)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Pritsak, Omeljan 1981. *The Origin of the Rus' I.: Old Scandinavian Sources other than the Sagas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pritsak, Omeljan 1988. „The distinctive features of the *Pax nomadica*.” In: Ovidio Capitani (ed.) *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari; 23–29 aprile 1987* [Dettimane die Studio del Centro Italiani di Studi sull'alto medioevo XXXV] Spoleto: Presso la Sede del Centro, 749–780.
- Rachewiltz, Igor de 1983. „Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries.” In: Morris Rossabi (ed.) *China among Equals*. Los Angeles – London: University of California Press, 281–310.
- Raschmann, Simone-Christiane 2007. *Alttürkische Handschriften. Teil 13: Dokumente Teil I*. [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13,21.] Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Raschmann, Simone-Christiane – Sertkaya, Osman Fikri 2016. *Alttürkische Handschriften. Teil 20. Alttürkische Texte aus der Berliner Turfansammlung im Nachlass Reşid Rahmeti Arat*. [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13,28.] Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rezakhani, Khodadad 2010. „The Road That Never Was: The Silk Road and Trans-Eurasian Exchange.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30/3: 420–433.
- Rockhill, William Woodville 1891. *The Land of the Lamas. Notes of a Journey through China Mongolia and Tibet*. London: Longmans, Green and Co.
- Rossabi, Morris 1994. „The reign of Khubilai khan.” In: Herbert Franke – Denis Twitchett (eds.) *The Cambridge History of China. Volume 6: Alien regimes and border states, 907–1368*. Cambridge: Cambridge University Press, 414–489.
- Róna-Tas András – Berta Árpád – Károly László 2011. *West Old Turkic. Turkic Loan-words in Hungarian I–II*. [Turkologica 84.] Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rybatzki, Volker 2006. *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente. Eine lexikalische Untersuchung*. [Publications of the Institute for Asian and African Studies 8.] Helsinki: Yliopistopaino Oy.
- Silverstein, Adam J. 2007. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. [Cambridge Studies in Islamic Civilisation.] Cambridge: Cambridge University Press.
- Stark, Sören 2015. „Luxurious Necessities: Some Observations on Foreign Commodities and Nomadic Politics in Central Asia in the sixth to ninth Centuries.” In: Bemmann, Jan – Schmauder, Michael (eds.) *Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the First Millenium CE*. [Bonn Contributions to Asian Archaeology, Vol. 7.] Bonn: Universität Bonn Institut für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie, 463–502.
- Stojanow, Valery 2005: „Der *Codex Cumanicus* in der Forschungsgeschichte.” In: Felicitas Schmeider – Peter Schreiner (eds.) *Il Codice Cumanico e il suo mondo. Atti del colloquio internazionale Venezia, 6–7 Dicembre 2002*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 3–44.
- Tucker, Jonathan 2003. *The Silk Road: Art and History*. London: Philip Wilson.

- Vásáry István 2003². *A régi Belső-Ázsia története*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 19.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Vér Márton 2013. „A Mongol Birodalom postahálózatának kutatástörténete.” In: Keller László (szerk.) *Ábrándjaink kora. X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum Kiadó, 118–144.
- Vér Márton 2014a. „A pusztából a kancelláriába, avagy hogyan lettek az ujjurok steppei nomádokból a Mongol Birodalom tanítói és szürke eminenciásai.” In: Bárány Tibor et al. (szerk.) *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 327–344.
- Vér Márton 2014b. „A Mongol Birodalom postahálózatának ellátmányi utasításai Kelet-Turkesztánból.” In: Keller László (szerk.) *Európából Ázsiába, és vissza – ismét. XI. Vámbéry Konferencia*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum Kiadó, 226–247.
- Vér Márton 2016. *The postal system of the Mongol Empire in northeastern Turkestan*. Szeged. (PhD disszertáció, Szegedi Tudományegyetem)
- Vér Márton 2017. „A turfáni bor a mongol korban.” *Acta Universitas Szegediensis: Acta Historica* 139: 95–106.
- Vogel, Hans Ulrich 2013. *Marco Polo Was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden: Brill.
- Waley, Arthur (trans.) 1931. *The Travels of an Alchemist: the Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*. London: George Routledge & Sons, Ltd.
- Weiers, Michael 1967. „Mongolische Reisebegleitschreiben aus Čayatai.” *Zentralasiatische Studien* 1: 7–54.
- Yokkaichi, Yasuhiro 2006. „Three Bureaucratic Systems and Supervision of International Trade under the Yuan Dynasty.” *Interaction and Transformations* 3: 21–38.
- Yule, Henry – Cordier, Henri (eds. & trans.) 1914. *Cathay and the way thither. Vol. III*. London: Hakluyt Society.
- Zimonyi István 2012. „Az eurázsiai steppe nomádjai és szomszédai.” In: Zimonyi István (szerk.) *Középkori nomádok – korai magyarok*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 27.] Budapest: Balassi Kiadó, 18–26.

A VASKENGYEL ELTERJEDÉSE A SELYEMÚT MENTÉN

ZIMONYI ISTVÁN

(MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport,
SZTE Altajisztikai Tanszék, Középkori Egyetemes Történeti Tanszék)

A 6. század közepén alapították meg a Türk Kaganátust, amely Mandzsúriától a Krímig tartó eurázsiai steppe területét hatalma alá vonta és szoros kapcsolatokat épített ki a szomszédos letelepült birodalmakkal, Kínával, a szászánida Perzsiával és Bizánccal.¹ A türk korban (6–8. század) terjedt el az egész eurázsiai steppén a vaskengyel, a jurta és a szablya. Ezek közül a kengyellel kapcsolatos kérdéseket vesszük sorra.²

A kengyel eredetével kapcsolatban három markáns vélemény alakult ki: Pelliot szerint Belső-Ázsia nomádjai találták fel a kengyelt, akik megtanították a kínaiakat a lovaglás tudományára, és az „igazi” kengyel Belső-Ázsiából 200 és 400 között került Kínába.³ Albert von Le Coq úgy vélte, hogy a kengyel eredetét vagy a török nyelvű lovas nomádok, vagy azon kínaiak körében kell keresni, akik szembe kívántak szállni a lovasokkal.⁴ David A. Graff újabban arra hívta fel a figyelmet, hogy a kora középkori, kelet-ázsiai katonai technológia Kína és a steppei nomádok együttműködésének közös terméke. Az érintkezés területe a letelepültek és nomádok között Észak-Kína, ahol steppei eredetű dinasztiák szereztek meg a hatalmat.⁵

A kengyel történeti jelentőségére David A. Graff 2002-ben megjelent középkori Kína hadtörténetét tárgyaló munkájában találunk érdekes utalást.

¹ A türkök történetére: Vásáry 2003: 63–83; Stark 2008.

² Az avarok kapcsán rövid áttekintés található a kengyelről három munkában: Csiky 2013: 76–77; Csiky 2015: 392–393; Pintér-Nagy 2017: 120–121, 336. jz.

³ Pelliot 1925–1926: 259–262.

⁴ Le Coq 1925: 22.

⁵ Graff 2016: 141.

A Han-dinasztia parasztokból verbuvált serege helyett kb. 300-tól egyre inkább a lovasságra épülő katonai kaszt megjelenése jellemző, amely a kengyel, illetve a lovat és lovast borító páncél nélkül elképzelhetetlen. Áttekintésének kronológiai kiindulópontja Kr. u. 300, ami nagyjából egybeesik a kengyel megjelenésével Kínában, míg a végpontja 900-ra, éppen a puska-por kínai hadviselésbe való bevezetésére esik.⁶

White 1962-ben publikált könyvében foglalkozott a kengyel európai elterjedésével, véleménye szerint az európai feudalizmus kialakulásának az alapja az a lovagi harcmódor, amelyhez a kengyel nélkülözhetetlen volt.⁷ A későbbiek folyamán a kengyel és a feudalizmus közötti kapcsolatot természetesen sokkal inkább árnyalták, ugyanis a Karoling-korban a kengyel nem volt általános használatban, a lovagi harcmódor pedig csak a 12. században vált dominánssá.⁸ A kutatók általában elfogadták, hogy a kengyelt az avarok ismertették meg Európával, de olyan nehezen védhető ötletek is felmerültek, hogy a kengyelt a bizánciak vagy a vikingek terjesztették el az öreg kontinensen.⁹

Daniel Pipes a muszlim rabszolga katonaság intézményrendszerének a létrejöttét és fennmaradását tárgyaló monográfiájában megállapította, hogy az iszlám mellett három további tényező is döntő lehetett: a klimatikus viszonyok, a törökök megjelenése és a kengyel. Az utóbbi jelentőségét abban látta, hogy a harci ménekben bővelkedő nomádok a kengyel segítségével a letelepült és sűrűn lakott területekkel szemben katonai fölényre tettek szert, amelyet különböző stratégiákkal lehetett kompenzálni. Az iszlám területeken ezt a török nyelvű nomádok zsoldba fogadásával tudták megoldani. Ennek a koncepciónak is komoly nehézségei vannak, ugyanis az oszmán hadsereg alapját a gyalogos janicsárság adta.¹⁰

A vaskengyel megjelenésének kérdése az altáji nyelvtörténet kutatóit is foglalkoztatta, ugyanis ennek az altáji nyelvek szétválásának kronológiája szempontjából nagy jelentősége van. Gombocz a köztörök *üzengi*, csuvas *yărana* és mongol *dörüge* 'kengyel' jelentésű formák összetartozását feltételezte,¹¹

⁶ Graff 2002: 11, 17, 41–43.

⁷ White 1962: 1–38.

⁸ Dibon-Smith 2017: 103–110.

⁹ Csiky 2013: 77, Bivar 1955: 61–65.

¹⁰ Pipes 1981: 55–58.

¹¹ Gombocz 1912: 5.

amelyet továbbfejlesztve Ramstedt és Poppe rekonstruált egy altaji alakot (proto-török **yüzängü* < altaji **δ'ürängi*).¹² Doerfer és Róna-Tas elutasította az egyeztetést, ugyanis a mongol alak a *dörüge(n)* a *dörü* 'vas vagy kötél orrkarika' képzett alakja.¹³ A török alakok alapján az ócsuvas rekonstrukció **irängä*, amiből szabályosan magyarázható a mai csuvas *yărana*, a *y* protézis jelentkezése más párhuzamokkal is igazolható. A köztörökben két prototípus rekonstruálható: az **üzengü* az oguz, kipcsak és turki nyelvekben és az **izenge* a szibériai török nyelvekben (baraba, hakasz, tuvai, jakut, sárga ujugur).¹⁴ A csuvas alak a szibériai török nyelvek formájához áll közel. Mindenesetre a kengyel szó a török nyelveknek ahhoz a régi közös szókincséhez tartozik, amikor a csuvasos típusú vagy bolgár-török és a köztörök nyelvek még nem váltak el egymástól. Ezért a kengyel feltalálása és elterjedése a török nyelvtörténet szempontjából is kronológiai kereteket adhat arra a kérdésre, hogy mikor váltak el egymástól a köztörök és a csuvasos típusú török nyelvek.

Altaji: **δ'ürängi* > proto-török **yüzängü* > mongol: *dörüge*

Ótörök: **üzengü* - oguz, kipcsak és turki nyelvek

Ótörök: **izenge* - mai szibériai török alakok

Ócsuvas: **irängä* > csuvas *yărana*

Egy másik, a nyelvtörténet szempontjából szintén fontos kérdés a kengyel szó etimológiája a különböző nyelvekben, ami a kengyelhasználat kialakulásához adhat támpontot. Pelliot szerint a kínai 鐙 *dèng* 'kengyel' a 'fém' gyök és a 登 *dēng* 'felszáll' részekből állt össze, amire analógiaként idézi a német *Steigbügel* 'kengyel' *steigen* és *Bügel* szóösszetételét, illetve a török *üzängü*-t 'kengyel', ami az *üzä* '-on' származéka, míg az arab ركب *rikāb* 'kengyel', a ركب *rakiba* 'felszáll; lovagol' igéből származtatható.¹⁵ Hayashi szerint a vaskengyelt bőr lábtartóból alakították ki, amire utalhat az angol *stirrup* (angol-szász *stigrap*) szó, amely a *stigan* 'felszáll' és a *rap* 'kötél' összetétele, ahogyan a német *Steigbügel* is, ugyanakkor a francia *étrier*, a spanyol *estribo*, az olasz *staffa* és az orosz *stremya* szavaknak nincs ilyen

¹² Ramstedt 1916: 74, Poppe 1958: 93–97.

¹³ Doerfer 1965: 148–149, Róna-Tas 1972: 169–71.

¹⁴ Róna-Tas 1982: 120–122.

¹⁵ Pelliot 1925–1926: 261–262.

jelentése.¹⁶ Kyzlasov a szláv és nyugat-európai (francia, spanyol, olasz) nyelvek kengyel szavairól megállapította, hogy azok egy közös tőre mennek vissza, aminek a jelentése 'kötél, szíj', ami a lóra való felszállással lehetett kapcsolatos (1. kép). A török nyelvekben az *üze* 'fenn, rajta' is hasonlóképpen értelmezhető.¹⁷ A görög *σκαλα* 'lépcső, kengyel' jelentésű szó a latin *scala* átvétele.¹⁸ A magyar *kengyel* jelentése 'lóra való felszálláskor, lovagláskor a láb támasztékaul szolgáló eszköz', ami a 'kör, karika, gyűrű, abroncs' jelentésű *kégy* szó *kegy* változatából *-l* névszóképzővel alakult ki.¹⁹ Jelentésanilag érdekes párhuzam a mongol *dörüge* 'kengyel', ami a mongol *dörö* 'vaskarika' *-ge(n)* névszóképzővel ellátott formája.²⁰

A kengyelről először a kínai források tudósítanak.²¹ Pelliot²² szerint az első előfordulás Zhang Jing'er 張敬兒 (mgh. 483) életrajzában található a 477-es évhez köthetően: „(Zhang) Jing'er és (Shen) Youzhi főtisztje, Liu Rangbing igen jó barátságban voltak. Mikor Cangwu elesett, (Zhang) Jing'er azt gyanította, hogy (Shen) Youzhi emiatt hadat indít. Titokban érdeklődött (tehát) (Liu) Rangbingtől, aki nem válaszolt semmit, csak küldött egy pár lókengyelt (Zhang) Jing'ernek, aki ezután megtette az előkészületeket.”²³ Itt a kengyel küldése a katonai akció kezdetét szimbolizálta.

Boodberg²⁴ Wang Luan 王鸞 életrajzában 399 év kapcsán talált adatot a kengyelre: „A [Keleti Jin] Long'an korszakának 3. évében [399], a (Kései) Yan állam Changle korszakának 1. évében [399], a (Kései) Qin állam Hongshi

¹⁶ Hayashi 1995: 69.

¹⁷ Kyzlasov 1973: 31–34.

¹⁸ Szádeczky-Kardoss 1983: 323.

¹⁹ TESZ II: 443.

²⁰ Nugteren 2011: 319.

²¹ A vonatkozó kínai forrásokat Kósa Gábor sinológus kollégám ellenőrizte és a magyarra fordította, amit ez úton is köszönök.

²² Pelliot 1925–1926: 259.

²³ Li Danshou 李延壽 (ed.): *Nan Qi shu* 南齊書 (Tang-kori), 25.466: 敬兒與攸之司馬劉攘兵情款，及蒼梧廢，敬兒疑攸之當因此起兵，密以問攘兵，攘兵無所言，寄敬兒馬鎧一隻，敬兒乃為之備。 Ugyanez a szöveg megtalálható: Xiao Zixian 蕭子顯 (ed.): *Nanshi* 南史 (Liang-kori), 45.1137; egészen kicsit másképpen: *Zizhi tongjian* 資治通鑑, juan 134).

²⁴ Boodberg 1979: 112. Boodberg egy 346 körüli időpontra vonatkozó adatra is utal, ott azonban egy emendáció segítségével lehet csak a kengyelt rekonstruálni a szövegben (i. m. 112–113).

korszakának 1. évében (399), a (Kései) Liang kor Lüzuán uralkodójának Xianning korszakának első évében (399), a Déli Yan-beli Murong De [336–405] Qingzhou-ban katonákat toboroztatott. A Yan-beli toborzottak között ott volt Donglai előljárója, Wang Luan. Luan 9 láb [kb. 2,17 m] magas volt, derekán az öv 10 *wei* [kb. 2 m] volt, és páncélban úgy tudott ráülni a lóra, hogy nem a nyeregbe támaszkodva a kengyel mentén (szállt fel) [mint ahogy szokás volt, hanem ráült].²⁵ A szokatlanul magas embernek nem volt szűksége a kengyel segítségére a lóra szállásban. A kínai írástudók tehát az 5. század elejétől feljegyezték a kengyel használatát.

Bizáncban Maurikiosz császár neve alatt fennmaradt hadászati kézikönyv a türk–avar nomád hadművészetről részletes beszámolót ad. Általában 600 körülre datálják a munkát. Ebben a bizánci lovassal kapcsolatban megjegyzik: „A nyereghez tartani kell két vaskengyelt.”²⁶ Szádeczky-Kardoss szerint a kengyel avar eredetét nem lehet kétségbe vonni, mivel a szerző a megelőző és a következő passzusban az avarokra hivatkozik a sügyvért és a lovassági zubbony kapcsán is. Az avar eredet hangsúlyozásának elmaradása stiláris okokkal magyarázható.²⁷ A kengyel előfordul még a bizánci sereg egészségügyi szervezetét tárgyaló részben, ahol arról esik szó, hogy a kengyel szokásos helye az elülső nyeregkapánál van, de a szanitéc lovánál

²⁵ *Sanshi guo chunqiu [jiben]* 三十國春秋[輯本] (*Taiping yulan* 377): 隆安三年，燕長樂元年，秦弘始元年，涼呂纂咸寧元年，南燕慕容德傳檄青州。燕徵其東萊太守王鸞。鸞身長九尺，腰帶十圍，貫甲跨馬，不據鞍由鐙。A *Sanshi guo chunqiu* 三十國春秋 című művet Xiao Fangdeng 蕭方等 [528–549] állította össze, ez elveszett, és csak sokkal későbbi forrásban maradt fenn, a jelenleg használt verzió Qing-kori, amelyet a 10. századi *Taiping yulan* 太平御覽 enciklopédiából szedett össze a Qing-kori Tang Qiu 湯球. A leírás további két változatban is fennmaradt: *Yanzhou sibu gao* 兗州四部稿 (四庫全書本)/全覽6: „A Déli Yan-beli Murong De [336–405] idején Qingzhou-ban katonákat toboroztatott. A Yan-beli toborzottak között ott volt Donglai előljárója, Wang Luan. Luan 9 láb [kb. 2,7 m] magas volt, derekán az öv 10 *wei* [kb. 2 m] volt, és páncélban úgy tudott ráülni a lóra, hogy nem a kengyelen keresztül (tette ezt).” *Yuding yuanjian leihan* 御定淵鑑類函 (四庫全書本)/卷256: A „Harminc királyság krónikája” ezt mondja: „Donglai előljárója, Wang Luan, mikor még nem töltött be hivatalt, 9 láb [kb. 2,7 m] magas volt, derekán az öv 10 *wei* [kb. 2 m] volt, és páncélban úgy tudott ráülni a lóra, hogy nem a nyeregbe támaszkodva a kengyelen keresztül (szállt fel).”

²⁶ Szádeczky-Kardoss 1998: 80–81; 1983: 317–326; 1986: 203–214. Szövegkiadása: Dennis – Gamilscheg 1981: 80–81.

²⁷ Szádeczky-Kardoss 1983: 324.

a hátsó kápánál is kell lennie egy kengyelnek, hogy a sebesültet el lehessen vinni a csataterőről.²⁸ Újabban két tanulmány is foglalkozik a kengyel előfordulásával a bizánci képeken és régészeti anyagban.²⁹

A muszlim adatok közül a kengyel feltűnik már a *ḥadīṭ* irodalomban is. Mohamed próféta kapcsán Abū Dāwūd (†888) gyűjteményében található a következő tudósítás: „Láttam Isten küldöttét az embereknek prédikálni egy tevéen állva két kengyel (*rikāb*) segítségével.”³⁰ Ugyanakkor Muslim *Ṣaḥīḥ* című gyűjteményében ez áll: „Isten küldötte bedugta lábát a kengyelbe (*ġarż*), tevéje felállt vele és elindult.”³¹ A hunaini csata (630) kapcsán kerül elő a következő adat: „Abū Sufyān tartotta Isten küldöttének (az öszvér) kengyelét (*rikāb*).”³² Lane szótárában tisztázta, hogy a *ġarż* jelentése bőrből készült kengyel, amelyet a tevé nyergéhez rögzítenek. A *rikāb* ellenben olyan kengyel, amelyet vasból, rézből vagy fából készítenek.³³ Abū Dāwūd és at-Tirmidhī (†893) gyűjteményeiben fennmaradt egy tudósítás Aliról 661-ből: „Láttam Alit, akinek hoztak egy háts állatot, hogy azon lovagoljon. Bedugta lábát a kengyelbe (*rikāb*), és így szólt: Isten nevében.”³⁴ Ezek az adatok a 7. század közepe tájára vonatkoznak, de lejegyzésük a 9. században történt meg. Erre alapozva a vaskengyel használatára ezek nem perdöntő adatok, hiszen később a vaskengyel megjelenését a 7. század végére datálja egy másik forrásunk.

Al-Ġāḥiż (†868), a 9. század kiemelkedő mu'tazilita tudósa, számos irodalmi alkotás szerzője, az „Értekezés a törökökről” című munkájában foglalkozik a horaszániakkal, akik Perzsia keleti tartományában laktak és döntő szerepük volt az Abbászida-dinasztia hatalomra segítésében. Ezt írta róluk: „Nemezből páncélt készítenek, és van kengyelünk és mellvértünk.”³⁵ A 10.

²⁸ Szádeczky-Kardoss 1983: 325–326.

²⁹ Ivanišević – Bugarski 2012: 135–142, 272–277; Jotov 2017: 145–148.

³⁰ Sunan Abū Dāwūd 1917 <https://sunnah.com/search/?q=stirrup> (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³¹ *Ṣaḥīḥ* Muslim 1187 c <https://sunnah.com/search/?q=stirrup> (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³² *Ṣaḥīḥ* Muslim 1775 a <https://sunnah.com/search/?q=stirrup> (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³³ Lane 1863–1893: 2246.

³⁴ Jami' at-Tirmidhī 3446; Sunan Abū Dāwūd 2602. <https://sunnah.com/search/?q=stirrup> (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³⁵ Walker 1915: 646.

századi földrajzíró al-Muqaddasī a Szamarkandból kivitt áruk között szerepelteti a kengyeleket.³⁶ Al-Ġāhiz egy másik művében („A világosság és a kifejtés könyve”) kétszer is szól a kengyelről: „A háborúban a lovaitokat pőrén ültették meg. Ha volt a lovon nyereg, a nomád nyerge bőrből készült és nem volt kengyele. A kengyel a legjobb eszközök egyike a lándzsával való döféshez és a karddal való sújtáshoz, ugyanis lehetséges felállni vagy rájuk támaszkodni.”³⁷ „A kengyel kapcsán egyetértés van abban, hogy igen régi, de a vaskengyelt az arabok között csak az azrakiták idejétől használták.”³⁸ Ezt egészíti ki al-Mubarrad (†898) *Kitāb al-kāmil fī l-adab* művében a következő leírás: „Az emberek kengyelei régen fából készültek. A harcos akkor gyakran eltörte kengyelét, eltört, amikor (kardjával) sújtani vagy (lándzsájával) döfni akart és nem volt neki támasztéka. Ezért al-Muhallab elrendelte, hogy készítsenek kengyeleket vasból. Ő volt az első, aki ezek elkészítését elrendelte.”³⁹ A történet háttérében al-Muhallab (632–702) arab hadvezér a legjelentősebb háridzsita-ág elleni hadjáratai álltak a 690-es években.⁴⁰

Összefoglalva tehát, a kínai forrásokban van egy 399-re és egy 477-re datálható adat a kengyelről, a bizánci hadtörténeti munkában 600 körül említik a kengyelt, míg a muszlim szerzőink a vaskengyel megjelenését a 690-es évekre datálják.

A képi források közül a kínaiaknál 322 tájáról van Nanjingből 南京 a ló mindkét oldalán lévő kengyel ábrázolás. Chavannes egy 554-re datálható kínai domborművet is közölt, ahol négyszögletes kengyel látható.⁴¹ A hírneves Taizong 太宗 császár (626–649) – aki térdre kényszerítette a keleti Türk Kaganátust 630-ban – síremlékén lévő domborművön felszerszámozott harci mén látható, s ezen a kengyel kivehető (2. kép).⁴² Végül a Tang-kori festő,

³⁶ BGA III: 325; vö. Barthold 1928²: 235.

³⁷ Ġāhiz, *Kitāb al-Bayān wa l-Tabyīn*, <http://www.islamicbook.ws/adab/albian-waltbiin-.pdf> 278. (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³⁸ Ġāhiz, *Kitāb al-Bayān wa l-Tabyīn*, <http://www.islamicbook.ws/adab/albian-waltbiin-.pdf> 280. (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

³⁹ Wright 1864: 675.

⁴⁰ P. Crone: EI² VII, 357; R. Rubinacci: EI² I, 810–811.

⁴¹ Dien 1986: 45, 30. jz.

⁴² Zhou 2009: 202–209.



1. kép. Nyugati Jin dinasztia (265–315)
Felszállást segítő páratlan kengyel – Kínai Nemzeti Múzeum, a szerző fotója



2. kép. Taizong császár mauzóleumának egyik domborműve
Másolat – Kínai Nemzeti Múzeum, a szerző fotója

Han Gan 韓幹 (706–783) lovakat ábrázoló rajzain is látható kengyel a 8. század közepéről.⁴³

Koreában a Kogurjo és Silla királyságaiból van képi ábrázolás. Az 5. század első feléből származó Mjongdzsong sír Ji'an város mellett található, amelyben a főkamra falán látható egy híres vadászjelenet. Ez a Kogurjo királyság egyik legszebb falfestménye. A Silla királyság kerámia figurái közül említést érdemel az Arany Harang sírban talált lovas az 5–6. századból, de a Kjongdzsu Múzeumban is található egy agyagszobor, amelyen azonosítható a kengyel.⁴⁴

A Tarim-medencében Kocsó területén előkerült falképen látható egy páncéllal borított lovas lába és kengyele a 8–9. századból.⁴⁵ Szogdia, azaz a mai Özbegisztán területén talált pendzsikenti falfestményeken is vannak kengyel-ábrázolások.⁴⁶ A kék teremben található, Rusztem történetet ábrázoló képen világosan látható a kengyel. A képet a 8. század első felére datálják. De előkerült itt egy ezüstitálon egy vadászjelenet is középperzsa felirattal, amelyet a 8. századra tesznek és poszt-szászánida emléknek vélnek. A tárgy Horászán területén készülhetett. A lovas esetében a kengyel nagyon jól látszódik.⁴⁷

Utolsóként a Kaszr al-Hajr Garbi Omajjád-kori palotát említeném Palmyrától 40 kilométerre. Az építést Hisám kalifa rendelte el 727-ben. A palotában van két padlófreskó és az egyik középső sávjában egy vadászjelenet látható, ahol a lovas kengyele ugyancsak jól kivehető.⁴⁸

A vaskengyel előzményei és kialakulása kapcsán Kyzlasov alkotott egy fejlődési modellt. A kengyel megjelenését és széles körben történő elterjedését Kr. e. 4–3. századra tette, amikor a merev nyereg is megjelent. Ekkor a korai kengyeleket még szerves anyagokból készítették. A kengyel fejlődése egy sémát követett volna: először csak egyfajta rugalmas anyagból készült

⁴³ <http://www.chinaonlinemuseum.com/painting-han-gan-two-horses.php> (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

⁴⁴ Dien 1986: 35.

⁴⁵ Le Coq 1925: 76.

⁴⁶ Azarpay 1981: 124, figure 50, plate 6–7, 8–9, 14, 15, 17; Marshak 2016.

⁴⁷ „Dish with hunting scene. 8th c. Silver. Dia. 28.3 cm. Middle Iranian inscr Found before 1835; purch. 1840. Inv. no. S-247Pub.: Smirnov no. 61; Trever & Lukonin no. 17; Darkevich no. 115, pl. 2, pp. 57–59 (doubts Sasanian, but suggests Khorsan, end 7th-beg. 8th c.)” <https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmsasanian.html> (utolsó megtekintés: 2018. október 8.)

⁴⁸ Fehérvári 1987: 46, 297.

hurok bőrszíjból vagy kötélből állt. Ezt követően hurkos foglalatba kemény fabeté- lábtartó jöhetett létre. Aztán alakulhatott ki a fakengyel, amit aztán csont vagy fémlemez-ekkel borítottak és erősítettek meg, végül pedig megalkották a fémkengyelt.

A kengyel széleskörű elterjedése és az egyedi helyi formák megléte a különböző gazdasággal rendelkező népek között feleslegessé teszi azt a kérdést, hogy kik a kengyel feltalálói. A kengyel nyilvánvalóan különböző központokban jelent meg. A különös helyi formák valószínűleg a fém kengyelek megjelenésével ki- vagy háttérbe szorultak.⁴⁹ Ugyanakkor van olyan vélemény is, amely a bőrből készült kengyelekkel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy azok a lóra szállásban segítettek és nem voltak széles körben elterjedtek.⁵⁰ Teljesen egyértelműnek látszik, hogy a fémkengyel megjelenését a fából és csontból készült kengyelek előzték meg, aztán a fakengyelt megerősítették csont és fémborítással és ezután alakulhatott ki a fémkengyel. Azonban meg kell jegyezni, hogy ezek a különböző formák egymás mellett továbbéltek. Fakengyeleket használtak a mongolok a 11–12. században és ma is, de vannak példák mai tuvaiaknál, baskíroknál, kazakoknál és jakutoknál is.⁵¹ 2018. augusztus végén Kirgizisztán fővárosában, Biskekben egy könyvesbolt néprajzi részlegének kiállításán fotóztam le a hagyományos kirgiz kengyeleket (3. kép). A képen egyértelműen látszik, hogy egymás mellett él a fakengyel csont és fémborítású változata a fémkengyellel.

A kengyelek régészeti tipológiát Ambroz dolgozta ki (3. kép). A felfüggesztésre szolgáló fülek képezik a I. csoportot, amelyen belül lehet téglalapformájú, ívelt, emellett van hurkos forma is; II. kengyel ívelt talpalóval, III. kengyel egyenes vagy homorú talpalóval, IV. a talpaló keresztmetsze- te.⁵²

Ezt követően Ambroz közölt egy másik ábrát, ahol a kengyel fejlődését rekonstruálta (2. ábra). Az első oszlopban a századot jelezte, a második oszlopban a bőr- és fakengyel, a harmadikban a fa és lemezzel borított, a negyedikben a vaskengyel szerepel.⁵³

⁴⁹ Kyzlasov 1973: 35.

⁵⁰ Zhou 2009: 202–209.

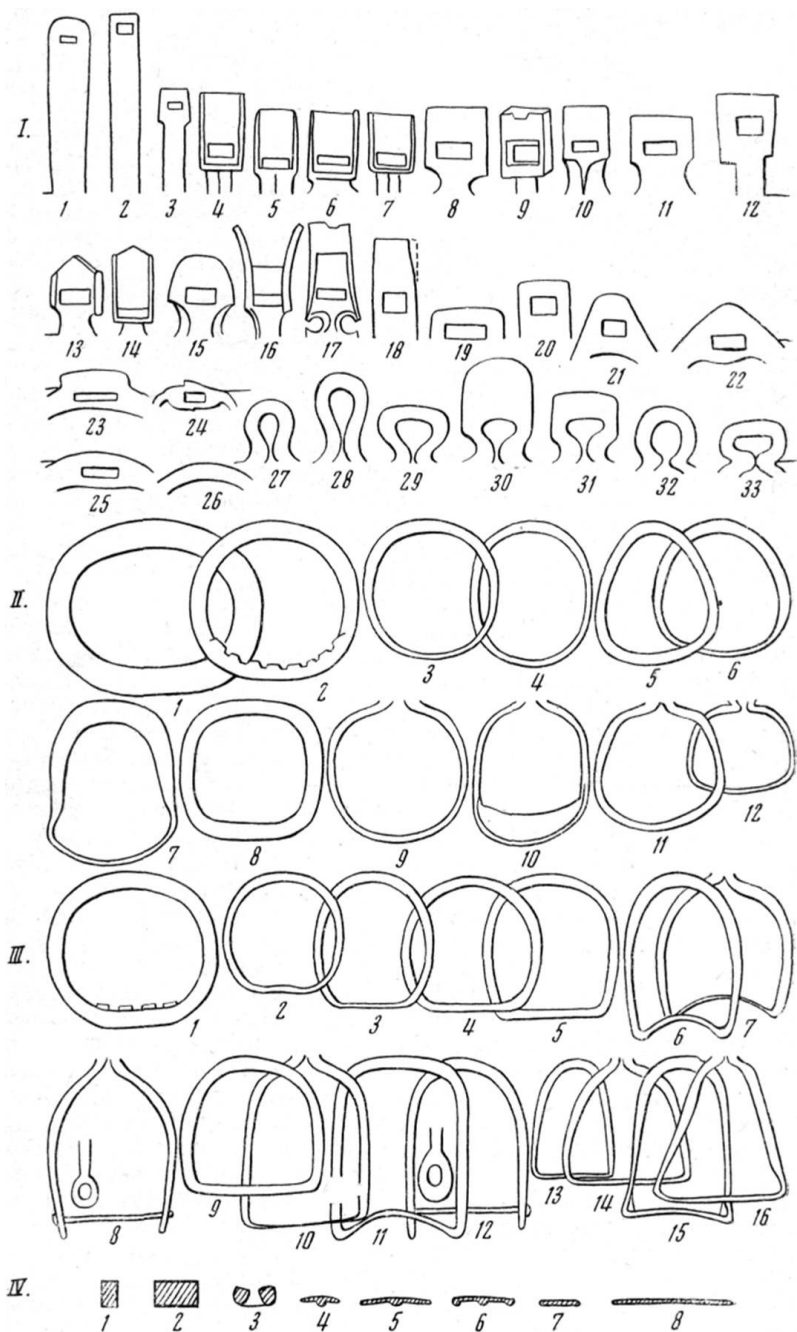
⁵¹ Kyzlasov 1973: 33; 6. ábra.

⁵² Ambroz 1973: 81–98, 82. ábra.

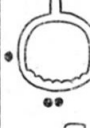
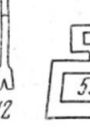
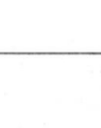
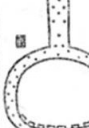
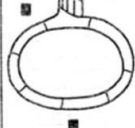
⁵³ Ambroz 1973: 84.



3. kép. Kirgiz kengyelek egy biskeki könyvesbolt néprajzi részlegének kiállításán
(2018. augusztus, a szerző felvétele)



1. ábra. A kengyelek régészeti tipológiája Ambroz (1973: 81–98, 82. ábra) alapján

Век	Кожа и дерево ?	Дерево и жисть	Железо
VIII			              
VII			     
VI			
V		 	
IV	 		

2. ábra. A kengyel fejlődése Ambroz (1973: 84) alapján

Savinov a Belső-Ázsiában és Dél-Szibériában elterjedő vaskengyelről írt tanulmányában két fejlődési utat vázolt fel (3. ábra): lapos (5–13. rajz) és hurkos (1–4. rajz) fülű kengyel.

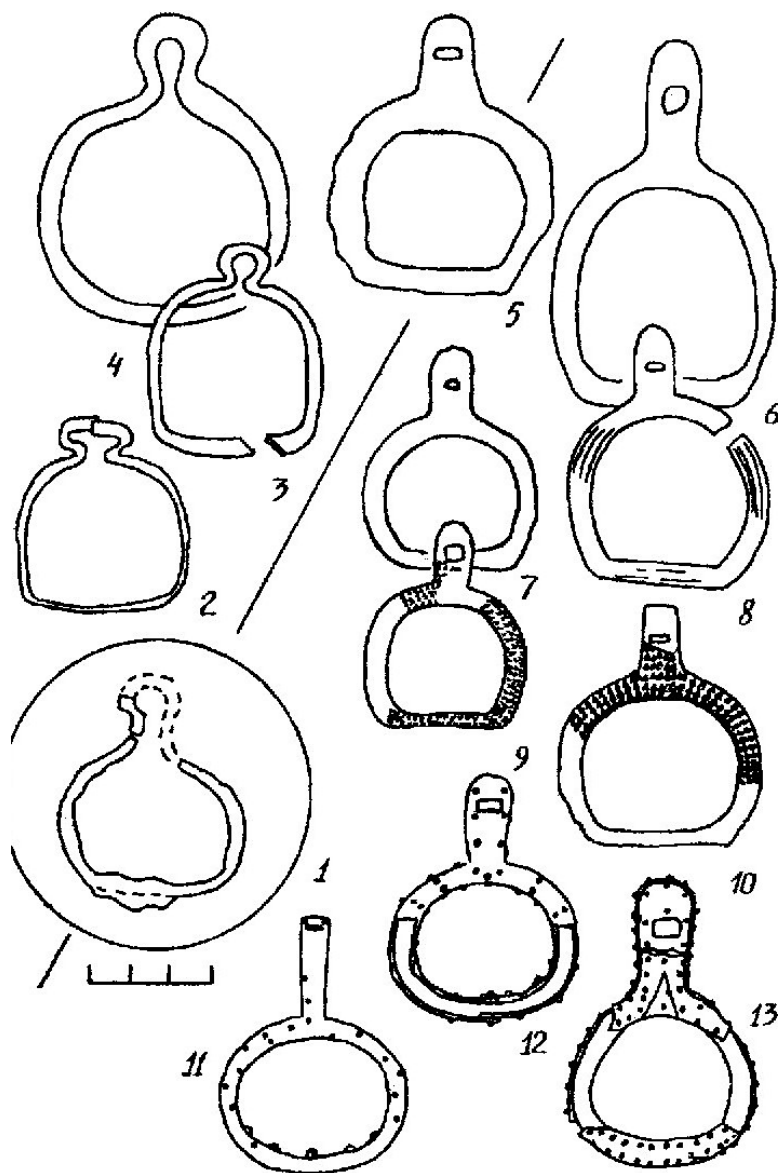
A kiinduló forma a hurkos fülű kengyel szerves anyagból (szkítáknál), majd fakengyel fémborítással Kelet-Ázsiában (4–5. század, 11–13. rajz); a fémkengyel hosszú lemezfüllel a kelet-ázsiai minta alapján jött létre és terjedt el (6–10. rajz). Feltételezhető, hogy ennek hatására készítették el a hurkos kengyeleket (1–3. rajz) feltehetően az 5–6. században; végül pedig létrejöhettek a Kudyrge típusú kengyelek (4–5. rajz) a 6–7. században. A Türk Kaganátus korában mindkét kengyeltípusnak számos tipológiai változata jött létre és élt egymás mellett. Savinov Kljaštornyj történeti értelmezését igazolva látta, ugyanis a türkök először a Gansu és Gaochang/Kocsó környékén élhettek a 3. századtól 460-ig, majd innen kötöztek az Altáj vidékére, ahol 460 és 552 között tartózkodtak, majd 552-ben alakították meg az első Türk Kaganátust, így lehetőségük nyílt, hogy a kengyel kelet-ázsiai variánsát Kínából Kelet-Turkesztánon keresztül Közép-Ázsia északi régióiba elterjeszthessék.⁵⁴

A régészeti anyag vázlatos bemutatását az észak-kínai adatokkal érdemes kezdeni. 1974-ben Xiaomintun 孝民屯, Anyang közelében xianbei 鮮卑 sírokat tártak fel, amelyet a korai 4. századra vagy annak közepére datáltak. A halott feje egy nyergen nyugodott és mellette volt egy aranyozott bronz kengyel, ami nyilván a nyereg bal oldalához lehetett rögzítve. Egy másik feltáráson, Huhehot közelében egy pár kengyelt találtak, ami ugyanerre az időszakra datálható. Az északi Yan-dinasztia (Bei Yan 北燕) családtagja, Feng Sufu 馮素弗 (†415) sírjában eperfából készült kengyelt találtak, amelyet aranyozott bronz lemezekkel vontak be. A 4–5. századi Kogurjóban feltárt kengyelek általában ovális alakúak. A Wanbaotingban talált két kengyel-pár is fa alapú volt bronzborítással.⁵⁵ Észak-Kínában és Koreában szinte egy időben jelenik meg a fémmel borított kengyel, majd a vaskengyel a 4–5. században. Észak-Kínát ekkoriban különböző nomád dinasztiák uralták, amelyeknek döntő szerepe lehetett a páncélos lovasság megjelenésében. A feltehetőleg mongol nyelvű xianbei (pl. murong 慕容, tuoba 拓拔) elit alkotta a nehézlovasságot, de a kínai elit fokozatosan átvette ezt a szerepet, így lassan a hatalom a kínaiak kezébe került és ők egyesítették újra Kínát.⁵⁶

⁵⁴ Savinov 1996: 16–20.

⁵⁵ Dien 1986: 33–34.

⁵⁶ Dien 1986: 42.



3. ábra. A vaskengyel fejlődése Savinov (1996: 16–20) alapján.

1. Arbanskij csaatasz (Hakaszia), 2. Minuszinszki medence, 3. Uszt'-Tesz' (Altáj), 4–5. Kudyrge (Altáj), 6. Kara Kobe (Altáj), 7. Kok Pas (Altáj), 8. Krokalevka (Novoszibirszk), 9. Ulug-Horum (Tuva), 10. Zolotarevka (Közép-Volga), 11–13. Kelet-ázsiai kengyelek.

A Türk Kaganátusnak döntő szerepe volt a kengyel elterjesztésében az eurázsiai steppén. A sírokban jelentős számú kengyel került elő az orosz Altáj, Tuva, Középső Jenyiszej, alsó Ob tájékán, illetve Tianshan, Isszik-köl, Közép- és Kelet-Kazaksztán, Csu völgye és Szamarkand környékéről. A birodalom hatalmas kiterjedése ellenére a legnépszerűbb kengyeltípusok egységesnek mondhatók. Alapvetően két csoport különíthető el. A szíjhoz nyolcas formájú, hurokformájú vagy téglalap alakú fűzőlyuk tartozik, de ennek nincs kronológiai jelentősége. A kengyel formája kerek vagy ovális.⁵⁷

Az avarok 568-ban hozták be a kengyelt a Kárpát-medencébe. A kora avar korban a kengyelek általában hosszúfülűek, kerek formájúak és bordástalpúak voltak, továbbá kitűnő minőségű vasból készültek.⁵⁸ Kisebb számban előfordulnak hurkos fülű kengyelek is. A korai avar (568–c. 630) sírokban többségében a kopja és a kengyel együtt található, ami nyilvánvalóan a nehézlovasságra utal. Kovrig hangsúlyozta, hogy a Kárpát-medence kora avar lovas felszerelése az Altáj, Dél-Szibéria és Mongólia területén előkerült egykorú anyaggal mutat közeli párhuzamot.⁵⁹ A késő avar korban a kengyel formája megváltozott és a talpaló egyenes, és silányabb lett az alapanyag is,⁶⁰ formailag a kazár kengyeltípushoz állt közel. Curta szerint a korai avar kengyel leletek azt mutatják, hogy a kengyel, a dárdahégy és a lovastemetkezés szimbolikusan összekapcsolódott a professzionális nehézlovassággal. A kengyel lehetővé tette, hogy a lovas váltakozva tudja használni az íjat, a lándzsát és a kardot a harcok során. A kengyel nem tett senkit professzionális lovasharcossá, de a korai avar korban a temetkezések azt mutatják, hogy a kengyel ehhez a csoporthoz tartozás szimbóluma volt.⁶¹

A kazárok az első Türk Kaganátus bukását követően hozták létre birodalmukat a kelet-európai steppén a 7. század közepe táján, így mint a Nyugati Türk Birodalom utódállama nyilván annak a hagyománynak a folytatója. A Kazár Birodalom anyagi kultúráját összefoglaló néven szaltovói kultúrának nevezik. A szaltovói sírokban gyakori lelet a vaskengyel. Ezek boltíves formájúak, a talpalójuk egyenes vagy enyhén homorú. A kengyelek füle alapján hosszú téglalap alakú, illetve kerekített fül található. A talpaló szélessége

⁵⁷ Stark 2008: 147–49.

⁵⁸ Kovrig 1955: 30.

⁵⁹ Kovrig 1955: 43.

⁶⁰ Bóna 1987: 164, 173.

⁶¹ Curta 2008: 296–325, 314.

lehet keskeny, közepes és széles, de előfordul a hurkos fülű, ívelt talpalójú kengyel is.⁶²

A régészeti adatok az eurázsiai steppén egy 6. század második felében, illetve a 7. század elején történő elterjedést mutatnak a steppe ázsiai részén és a Kárpát-medencében, ami összefügg a Türk és az Avar Kaganátus létrejöttével. A kelet-európai steppe rövid ideig került csak avar uralom alá 555 és 568 között, mielőtt az avarok elfoglalták a Kárpát-medencét. Nyomukban a türkök fennhatóságuk alá vonták a kelet-európai steppét a Krímig 568 és 603 között. Aztán az avarok 603 és 630 között a Fekete-tenger feletti steppét ismét birtokba vették. Őket majd Kuvrat onogundur birodalma szorította ki erről a területről. Végül Kelet-Európát a Kazár Kaganátus 650 és 680 között gyűrte a hatalma alá. A vaskengyel végül a kazár korszakban terjedt el széles körben Kelet-Európában.

Összefoglalásképpen, biztosnak tűnik, hogy a vaskengyel közös nomád-kínai találmány, és ehhez a megfelelő hátteret a xianbei (pl. murong, tuoba) államok biztosították Észak-Kína területén, esetleg a szomszédos Kogurjo vidékein. A vaskengyel kelet felé, Korea déli felébe és Japánba is innen terjedt el. Nyugat felé a hatalmas méreteket elérő Türk Kaganátus, illetve a türkök elől nyugatra menekülő avarok terjesztették el Mandzsúriától egészen a Volgáig, illetve a Kárpát-medencébe. A türkök és a kínaiak hatására, elsősorban a Tang-hódítások következtében terjedhetett a klasszikus Selyemúton a Tarim-medencében és Szogdiában. Perzsia az iszlám hódítás előtt röviddel a türkök révén ismerkedhetett meg a vaskengyellel, majd az iszlám világban is a türkökkel való találkozás, Transoxania meghódítása, majd később a 9. században a török nyelven beszélő testőrségek és a rabszolga katonaság révén válhatott általánossá. Bizánc, valamint Európa az avarok révén ismerkedett meg a vaskengyellel. Használatának eredményképpen pontosabb lehetett célozni az íjjal, továbbá a lovas nagyobb döfő- vagy csapóerőt is ki tudott fejteni. Feltehetően ez tette lehetővé, hogy a páncélozott nehézlóvasság harc közben váltogathassa fegyvereit. A kengyel és a többi lovas felszerelés következtében a lovas harcmodor volt a legkorszerűbb Kínában, az iszlám világban, de Bizáncban és Európában is, egészen a tűzfegyverek megjelenéséig.

⁶² Türk 2011: 111–112; Aksenov – Miheev 2006: 122–123.

Bibliográfia

- Aksenov, V. S. – Miheev, V. K. [Аксёнов, В. С. – Михеев, В. К.] 2006. *Население хазарского каганата в памятниках истории и культуры. «Сухогомольшанский могильник VIII–X вв.* [Хазарский альманах Том 5.] Киев–Харьков: МСУ.
- Ambroz, A. K. [Амброз, А. К.] 1973. „Стремена и седла раннего средневековья как хронологический показатель (IV–VIII вв.).” *Советская археология* 4: 81–98.
- Azarpay, Guitty 1981. *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*. With contributions by A. M. Belenitskii, B. I. Marshak, and Mark J. Dresden. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press
- Barthold, W. 1928². *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Oxford: Oxford University Press.
- BGA III: *Descriptio imperii moslemici auctore al-Moqaddasi*. M. J. de Goeje. (ed.) BGA I–VIII, Lugduni Batavorum 1906². Leiden: E. J. Brill.
- Bivar, A. D. H. 1955. „The Stirrup and its Origins.” *Oriental Art* 1: 61–65.
- Boodberg, Peter A. 1979. Alvin P. Cohen (ed.) *Selected Works of Peter A. Boodberg*. Berkeley: University of California Press.
- Bóna István 1987. „Dacától Erdőelvéig. A népvándorlás kora Erdélyben (271–896).” In: Makkai László – Mócsy András (szerk.) *Erdély története a kezdetektől 1606-ig*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 106–234.
- Curta, Florin 2008. „The Earliest Avar-Age Stirrups or the “Stirrup Controversy” Revisited.” In: Florin Curta – Roman Kovalev (eds.) *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 297–326.
- Csikó Gergely 2013. „Az avar közelharci fegyverek története. Funkcionális megközelítés.” *Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiségtárából* 6-7/16-17: 71–92.
- Csikó, Gergely 2015. *Avar-Age Polearms and Edged Weapons. Classification, Typology, Chronology and Technology*. Leiden–Boston: E. J. Brill.
- Dennis, G. T. – Gamilscheg, E. (eds) 1981. *Das Strategikon des Maurikios*. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17.] Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dibon-Smith, Richard 2017. „The Stirrup as a Revolutionary Device.” In: *New Ideas About the Past: Seven Essays in Cultural History*. <http://www.dibonsmith.com/stirrup.pdf>, Utoljára megtekintve: 2018.10.04., 103–110.
- Dien, Albert E. 1986. „The Stirrup and its Effect on Chinese Military History.” *Ars Orientalis* 16: 33–56.
- Doerfer, Gerhard 1965. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- El²: *The Encyclopedia of Islam*. New Edition. 1–13. Leiden–London: E. J. Brill. 1960–2004.
- Fehérvári Géza 1987. *Az iszlám művészet története*. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

- Gombocz Zoltán 1912. „Zur Lautgeschichte der altaischen Sprachen.” *Keleti Szemle* 13: 1–37.
- Graff, David A. 2016. *The Eurasian Way of War: Military Practice in Seventh-Century China and Byzantium*. London: Routledge.
- Graff, David A. 2002. *Medieval Chinese warfare, 300–900*. London and New York: Routledge.
- Hayashi, Toshio 1995. „Development of Saddle and Stirrup.” *The Silk Road and Sports. Nara International Symposium '95*. Nara: Nara International Foundation, 65–76.
- Ivanišević V. – Bugarski, I. 2012. „Les étriers Byzantins: La documentation du Balkan central.” In: S. Lazaris (ed.) *Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales. Actes des Journées internationales d'étude (Strasbourg, 6-7 novembre 2009)*. [Bibliothèque de l'Antiquité tardive 22.] Turnhout: Brepols, 135–142, 272–277.
- Jotov, V. [Йотов, В.] 2017. „Стремена Византии (VII–XII вв.): изобразительные источники и археологические примеры (вопросы и ответы).” In: Н. Н. Крадин – А. Г. Ситдииков (ред.) *III. Международный конгресс средневековой археологии евразийских степей «Между Востоком и Западом: движение культур, технологий и империй»*. Владивосток: Дальнаука, 145–148.
- Kovrig Ilona 1955. „Adatok az avar megszállás kérdéséhez.” *Archaeologiai Értesítő* 82: 30–44.
- Kyzlasov, I. L. [Кызласов, И. Л.] 1973. „О происхождении стремян.” *Советская археология* 3: 24–36.
- Lane, E. W. 1863–1893. *Arabic English Lexikon. Vols. I–VIII*. London: Willams & Norgate.
- von Le Coq, A. 1925. *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*. Berlin: Dietrich Reimer / Ernst Vohsen.
- Marshak, Boris I. „Panjikant.” *Encyclopædia Iranica*. Online edition, 2016. <http://www.iranicaonline.org/articles/panjikant> (utoljára megtekintve: 2018. június 4.).
- Nugteren, Hans 2011. *Mongolic Phonology and the Qinghai-Gansu Language*. Utrecht: LOT.
- Pelliot, Paul 1925–1926. „Bibliographie: Lefebvre des Noëttes, La force motrices animale à travers les âges. Paris 1924.” *T'oung Pao* LXXX: 259–262.
- Pintér-Nagy Katalin 2017. *A hunok és az avarok fegyverzete, harcmódora az írott források alapján*. [Magyar Östörténeti Könyvtár 31.] Budapest: Balassi Kiadó.
- Pipes, Daniel 1981. *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*. New Haven and London: Yale University Press.
- Poppe, Nicolas 1958. „Einige Lautgesetze und ihre Bedeutung zur Frage der türkischen-mongolischen Sprachbeziehungen.” *Ural-Altaische Jahrbücher* 30: 93–97.
- Ramstedt, Gustaf J. 1916. „Zur mongolischen-türkischen Lautgeschichte.” *Keleti Szemle* 16: 66–84.
- Róna-Tas, András 1972. „Did the proto-Altaic people know the stirrup?” *Studia Mongolica* 13: 169–71.
- Róna-Tas, András 1982. „The periodization and sources of Chuvash linguistic history.” In: A. Róna-Tas (ed.) *Chuvash Studies*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 120–122.

- Savinov D. G. [Савинов, Д. Г.] 1996. „К проблеме происхождения металлических стремян в Центральной Азии и Южной Сибири.” In: *Актуальные проблемы сибирской археологии*. Барнаул: Алтайский государственный университет, 16–20.
- Stark, Sören 2008. *Die Alttürkenzeit in Mittel- und Zentralasien: Archäologische und historische Studien*. [Nomaden und Sesshafte 6.] Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Szádeczky-Kardoss Samu 1983. „Az avar-türk hatás Bizánc hadművészetére 600 körül.” In: Tőkei Ferenc (szerk.) *Nomád társadalmak és államalakulatok*. [Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18.] Budapest: Akadémiai Kiadó, 317–326.
- Szádeczky-Kardoss, Samu 1986. „Der awarisch-türkische Einfluss auf die byzantinische Kriegskunst um 600 (Anmerkungen zum Strategikon des Maurikios).” In: Szádeczky-Kardoss S.: *Avarica. Über die Awarengeschichte und ihre Quellen*. [Acta Universitatis de Attila József Nominatae. Opuscula Byzantina 8.] Szeged: JATE Press, 203–214.
- Szádeczky-Kardoss Samu 1998. *Az avar történelem forrásai*. [Magyar Östörténeti Könyvtár 5.] Szeged: Balassi Kiadó.
- TESZ: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. I–III. kötet. Benkő. L. (főszerk.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967–1976.
- Türk Attila 2011. *A magyar őstörténet és a szaltovói régészeti kultúrkör*. (Doktori értekezés, Szegedi Tudományegyetem. http://doktori.bibl.u-szeged.hu/1167/1/Turk_PhD_szoveg.pdf, Utolsó megtekintés 2018. október 8.)
- Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Walker, C. T. Harley 1915. „Jahiz of Basra to Al-Fath Ibn Khaqan on the «Exploits of the Turks and the Army of the Khalifate in General»” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Oct./1915: 631–697.
- White, Lynn 1962. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright W. (ed.) 1864. *The Kāmil of al-Mubarrad*. Leipzig: Kreysing.
- Zhou, Xiuqin 2009. *The Mausoleum of Emperor Tang Taizong*. [Sino-Platonic Papers 187.] University of Pennsylvania. (http://www.sino-platonic.org/complete/spp187_t aizong_emperor.pdf (Utolsó megtekintés 2018. október 8.)

ANGOL NYELVŰ ABSZTRAKTOK

BALOGH, MÁTYÁS

The *Yaylaqar* in the Gansu Corridor: the Antecedents of the Establishment of the Uyghur Khaghanate

It is well known from the secondary literature dealing with the history of Inner Asian steppe empires that, after the fall of the Uyghur Khaghanate, a group of the Uyghurs, led by their ruling clan, the Yaylaqar, found a new home in a pivotal section of the Silk Road, in the middle of the Gansu Corridor. The secondary literature dealing with the relationship between the Uyghurs and China rarely and only briefly mentions that this was not the first time that the Uyghurs settled in this area. In my paper I revisit the history of the *Yaylaqar* before the establishment of the Uyghur Khaghanate and endeavour to reconstruct the circumstances of their migration and stay in the Gansu Corridor, as well as the antecedents of the establishment of their Khaghanate in the Mongolian steppes.

BARLAI, KATALIN

Stars above the Silk Road – My memories of Hilda Ecsedy

This paper contains some personal memories of Hilda Ecsedy as a friend and a specialist in Chinese astronomy, and some specific topics (like the Fire star, as well as the myth of the Cowherd and the Weaver Girl) that she analyzed together with the present writer, are briefly mentioned.

DALLOS, EDINA

**Blessing, miracle, and harmful space spirit
Change of meaning of some Islamic terms in Turkic languages**

The Islamization of Turkic peoples of the Eurasian steppes took several centuries. By the 17th century, Islam basically superseded the former religions and belief systems of the region, where, at the same time, various syncretic forms have developed. In this article, I examine two words (*Fātiḥa* and *karamat*) in detail in order to demonstrate that they were both rooted in Islam (Arabic) and underwent some special changes of meaning in Turkic languages.

FELFÖLDI, SZABOLCS

**Unique seal impressions from the Silk Road of 3rd–4th c.
(Niya, Xinjiang, China)**

Some of the most exciting archaeological objects from the Niya site (Xinjiang autonomous region – China) excavated by the Hungarian-born British archaeologist Sir Aurel Stein are the seals made of different materials (clay, bone, bronze, glass etc.) and moreover seal impressions of the so-called *kharoṣṭhī* documents. The latter were indispensable elements of the authentication and encryption of these numerous written documents. Unfortunately, nobody has published an elaborated monography on these seals and seal impressions yet. Sir Aurel Stein was the last author who had delineated the physical features, the process of making, the typology and the probable meaning of these seals and seal impressions in his three famous books, i. e. *Ancient Khotan*, *Serindia* and *Innermost Asia*. It is a pity because the details of the questions in connection with these seals and seal impressions shed some light on the cultural variegation of a community which flourished in the 3rd–4th centuries on the Southern Silk Road in the Tarim basin at the edge of the Taklimakan desert. Our future plan (in close collaboration with Krisztina Hoppál) to make such a monography on these seals and seal impressions that includes the modern typology, typochronology and cultural history of these objects. This paper may be the first step towards that future treatise. At the same time, it is only a review of the current state of research

on the questions on some special seal impressions of some kharoṣṭhī documents from Niya. In this paper, I deal with the three main types of the seal impressions, the question on the numbers of the impressions on wood tablets and I pay some attention to the seal images as well.

HAMAR, IMRE

The Mañjuśrī cult in Khotan

Although a new iconography of Mañjuśrī with the Khotanese king appeared in Dunhuang from the 9th century, early archaeological sources do not support the existence of the Mañjuśrī cult in Khotan in the early period. However, Mañjuśrī is mentioned several times in the *Prophecy of Khotan* in relation to the protection of Khotan, the writing of Khotan and the activity of Khotanese kings. The Mañjuśrīnairātmyāvatāra-sūtra and the Mahāratnakūṭa are both important meditation texts that must have been closely associated with Khotan. The chapter of the *Mahāratnakūṭa* on the prediction of Mañjuśrī's attainment of Buddhahood, which was translated by the Khotanese monk Śikṣānanda, had a direct influence on the Mañjuśrī cult on Wutai-shan, as attested by the *Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳.

HOPPÁL, KRISZTINA

Communication between Rome and China Patterns of interactions along the land and maritime Silk Road(s)

The Eastern trade of the Roman Empire, specifically Rome's possible contacts with China in the 1st–5th centuries – since the two great states are generally considered the Western and Eastern edges of the Silk Road – has been one of the most compelling fields of research as early as the 19th century.

It is widely accepted that the two *imperii* had only indirect contacts, in which products were moved through a series of middlemen, mostly by using networks of the land and maritime Silk Road(s). However, the exact identification of these middlemen is still a matter of question. In order to get a deeper understanding of the possible ways certain Roman artefacts reached

China, it is crucial to study other Roman objects discovered in locations along the Silk Road(s), particularly beyond India.

Accordingly, the paper aims to give an insight into a more factual nature of Sino-Roman relations and to highlight the complexity of West–East intercultural communication networks in Antiquity.

HORVÁTH, CSABA BARNABÁS

**Islands and the Mainland –
Regional Differences in the Southeast Asian Impacts of the OBOR**

Southeast Asia has been a crossroads of cultures and civilizations for millennia. Indian, Chinese and Arab cultural influences impacted ancient local traditions, and resulted in the uniquely diverse character that the region shows today. On the other hand, this also resulted in a somewhat different cultural evolution and character in Maritime Southeast Asia and Mainland Southeast Asia. Today this difference seems to closely correlate with difference on how each country positions itself regarding the growing influence of China, as well as the share that they receive from China's investments. Today we are witnessing trends where cultural kinship, geographical location, share in investments, attitude in foreign policy all seem to coincide.

KÁPOLNÁS, OLIVÉR

Chinese Works at the Service of the Manchus

The Manchus built their empire in a very short time. Plenty of scholar carried out research to find the reasons for this phenomenon. One of the sources can evidently be the various pieces of information that derive from the Chinese classics. The Manchus started to translate these works at the beginning of the 17th century. Among these works, we can find the histories of previous dynasties (Liao, Jin, and Yuan). According to a Manchu account, the emperor and his attendants read these translations. However, the practical value of these translations is questionable. It seems to be more important that plenty of Chinese joined the Manchus; thus, in fact, it were the Chinese who, under Manchu leadership, conquered China.

KOVÁCS, SZILVIA

Franciscans and Buddhism in the Mongol Age

Before the rise of the Mongol Empire in the thirteenth century, the Christians of the Latin West obtained their geographical knowledge from the Bible and from Classical literature. In the thirteenth and fourteenth centuries the missionary members of the mendicant orders, Dominicans and Franciscans, who travelled in the Mongol-dominated world, discovered that besides Islam, as well as various Eastern Christian churches and pagan beliefs, there are also other religions. For example, the Latin West acquired the first report about Buddhism from William of Rubruck, who travelled in the Mongol Empire between 1253 and 1255.

This paper provides a short review of the accounts of Christian missionaries about Buddhism and discusses whether the information from these reports appeared in the contemporary works on missionary strategies and methods. The paper will answer the question of how Latin Christianity considered Buddhism as a rival in its missions in Asia.

KÓSA, GÁBOR

**The Heavens Over the Silk Road
Foreign designations of the seven planet
and the “Western Zodiac” in medieval Chinese texts**

While searching for the origin of the Western Zodiac signs that oddly appear in Japanese star-mandalas (*hoshi-mandara*), one can discover that this knowledge of astral sciences travelled along the Silk Road, from the Hellenistic Near East through India to China. It can also be demonstrated that Esoteric Buddhism played a vital role in the preservation of this unique knowledge both in medieval China and Japan. The present study first explores the various Chinese terms used to designate the seven planets (*qiyao* 七曜; *sapta grahāḥ*), as well as their intricate relation to the system of the seven-day week, a relatively new concept in the East, then proceeds to collecting and analyzing the medieval Chinese designations of the twelve Zodiac signs.

POLGÁR, SZABOLCS

The character of the trade between the nomads and their settled neighbours in Eurasia in the early Middle Ages

The aim of the study is to analyse the character of trade relations between the nomads of the Eurasian steppe and their settled neighbours, i. e. China, Iran (Caliphate), and the Byzantine Empire. The starting point of the present investigation is Khazanov's view on the unbalanced character of nomadic economy. Although this theory does not apply equally to all nomadic societies or tribal confederations, the nomads were often the initiators of the trade with agricultural zones. The trade was a way to counterbalance their economy. The trade contacts of the nomads with the agricultural zones were different in the steppe zone from China to the Carpathian Basin.

I divided the Eurasian steppe zone between the Ordos region and the Carpathian Basin into five regions: Inner Asia, Central Asia, the Caucasus mountains, Eastern Europe, and the Carpathian Basin. In the eastern part of the steppe, the traditional center of nomadic empires was Mongolia. According to Barfield the strategy of these empires from the Xiongnu was the "outer frontier strategy". During the Turk and Uyghur periods the relations with China were basically peaceful, but the trade between them was "forced" by the nomads with the help of "gifts". In Central Asia and the Caucasus, the trade was followed by wars. The situation was similar in the Carpathian Basin during the Hun and Avar empires: they forced the Roman Empire to pay tribute. In the first half of the 10th century, the Hungarians also used violence to force their neighbours.

The relations of the nomads of the eastern European steppe differs from the territories mentioned above. In Eastern Europe, the peaceful trade between the nomads and the Greeks was traditionally due to the good circumstances of the trade (goods and routes) on one hand, and the Black Sea, which separated the Roman Empire from the steppe, on the other. The nomads of this area were obliged to change goods with the Greeks from the Scythian period. The Onogundur-Bulgar and Khazar empires adopted this tradition too. This fact—together with other favourable circumstances—advanced the quick growth of the trade in Eastern Europe from the end of the 8th century.

RÓNA-TAS, ANDRÁS

The Place of Khitan in the Network of the Altaic Languages

Altaic languages have to be studied in a broader framework. Regular correspondences may be due to Areal contacts, Loan relations, Typological parallels, Adstrate infusion, Identical origin and Convergence and also simple chance. Mongolic has an early loanword stratum to which pertain words like Mongolic *ikire* ‘twins’ ← Oguric *ikirě*, Turkic *ikiz* ‘twins’. Since only Turkic has the numeral *iki* ‘two’, it is clear that this loanword group is of Oguric origin. The /z/ > /ɾ/ change took place after the innovation of the stirrup (*üzäŋi*), that is at the beginning of the first millennium AD. However, it is possible that there existed an even older, small layer, which pertains to a common Altaic protolanguage, and the author gives a few examples.

The numerical system of Khitan is in a regular and genetic relationship with Mongolic. The systematic use of linguistic gender markers in Khitan has no correspondence in Mongolic. The paper considers the possibility that Mongolic has lost this feature. Three Khitan phonological features are shortly introduced: the “breaking” of /i/, the change of /s/ to /š/ before /i/ and the preserved initial /p-/. The first two are changes parallel with Mongolic, the third one is a preserved common old feature.

On the basis of the new material published by the Khitan Research Group (Inner Mongolia), we may conclude that Khitan and Mongolic are two different branches of one Khitan–Mongolic protolanguage.

RUSSELL-SMITH (BIKFALVY), LILLA

**The Representation of Visual Meditation and Miracles
in Kuchean, Dunhuang and Uygur Buddhist Art –
Thoughts on Fragmentary Paintings**

In the course of preparing around 600 objects from the so-called “Turfan Collection” for the new permanent exhibition in the Humboldt Forum, interesting possibilities for research have presented themselves, which I introduce in the article. The latest publication by Dieter Schlingloff has inspired me to return to a painting originally from Dunhuang and now in the Musée

Guimet in Paris that I had included in my PhD and subsequent book due to its unusual style and iconography. Reading Schlingloff's new translation the side scenes can be identified with even more precision, and the exact meaning of the unusual iconography can be reconsidered. I also take this opportunity to reinvestigate the way superhuman abilities and miracles were shown in Kizil, in Uyghur Buddhist art and in Dunhuang art. Once again we can see how on the Silk Road regional cultures interacted with each other and as a result in some cases completely new solutions were developed. Some of these could be influential for some time afterwards, for example in Tibetan art.

SÁRKÖZY, MIKLÓS

**Sultāniyya and Dāš Kasan – notes on Ilkhānid Buddhism
and Mongol ethno-religious traces in Iran**

The present paper addresses the question of surviving non-Muslim cultural and religious elements in Sultāniyya in the Ilkhānid period. As it is well-known, Mongols exerted a significant influence on Western Iran, where Far Eastern cultural elements of Mongol and Chinese origin appeared at different levels. Based on primary sources and a recently finished field work by the author, the present essay aims at introducing the urban development of Sultāniyya along with its Mongol predecessor/contemporary once called Qonqor Öleng ('brown meadow' in Mongolian). It appears that Sultāniyya and Qonqor Öleng continued to coexist well into the last decades of the Ilkhānid period and the relationship of the two places requires further researches. Besides, in the present paper special attention is devoted to the rather understudied and neglected place called Dāš Kasan, a possible Buddhist place of worship in the neighbourhood of Sultāniyya.

VÉR, MÁRTON

The Silk Roads in the Mongol Period and the Old Uyghur Documents

The first part of this article introduces the relation of the Mongols and the Silk Roads in the 13th–14th cc. on the basis of the available narrative sources

and the secondary literature. The following main topics are discussed: the changes in long distance trade under Mongol rule and the relation of the postal system of the Mongol Empire and the merchants. In the second part of the article the so-called *ortok* merchants and the related Old Uyghur documents from East Turkestan are introduced, showing what kind of new insight the analysis of this material offers.

ZIMONYI, ISTVÁN

The Spread of Iron Stirrup along the Silk Road

The spread of the stirrup had a decisive effect on the use of heavy armored cavalry. The iron stirrup was invented as a result of the nomadic Chinese cooperation in northern China in the 4th–5th centuries. It spread from there to the east (Korea, Japan) and to the west through the Avar and Turk Empire and the Silk Road to Sogdiana, Persia, then to the Caliphate, Byzantium and Europe. In order to obtain a comprehensive overview, one must take into account the results of language history, the first documentations in written sources, early pictorial representations, as well as archaeological finds.

